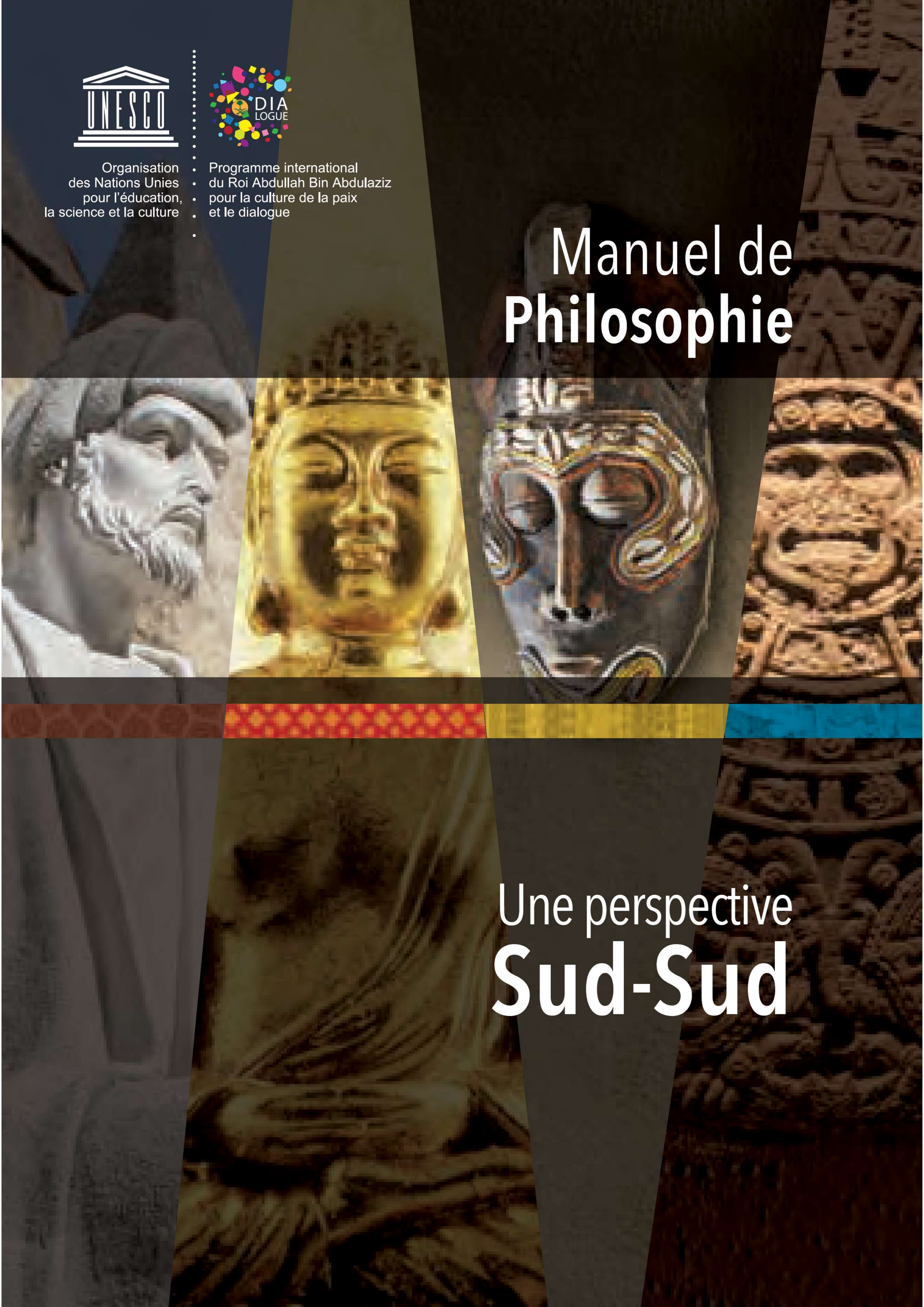


Manuel de **Philosophie**

Une perspective **Sud-Sud**





Organisation
des Nations Unies
pour l'éducation,
la science et la culture

Programme international
du Roi Abdullah Bin Abdulaziz
pour la culture de la paix
et le dialogue

Manuel de Philosophie

Une perspective Sud-Sud

Publié sous la direction de
Phinith Chanthalangsy et John Crowley

Coordinateurs
Ali Benmakhlouf (Maroc)
Enrique Dussel (Mexique)
Nkolo Foé (Cameroun)
Rainier Ibana (Philippines)

Comité scientifique
Abubaker A. Baqader (Arabie saoudite)
Ayoub Abu-Dayyeh (Jordanie)
Souleymane Bachir Diagne (Sénégal)
Ali Benmakhlouf (Maroc)
Betül Çotuksöken (Turquie)
Enrique Dussel (Mexique)
Nkolo Foé (Cameroun)
Raúl Fornet-Betancourt (Cuba)
Jinli He (Chine)
Rainier Ibana (Philippines)
Rozena Maart (Afrique du Sud)
Magali Mendes de Menezes (Brésil)
Suwanna Satha-Anand (Thaïlande)

Avec le soutien du Royaume d'Arabie saoudite
Programme international du Roi Abdullah Bin Abdulaziz
pour la culture de la paix et le dialogue



Publié en 2014 par l'Organisation des Nations Unies
pour l'éducation, la science et la culture
7, place de Fontenoy, 75352 Paris 07 SP, France
et
le Bureau multipays de l'UNESCO à Rabat
Secteur des Sciences sociales et humaines
Avenue Ain khalouiya, km 5,3 (BP 1777)
Rabat
Maroc

ISBN 978-92-3-201018-6

Équipe UNESCO de coordination :
Phinith Chanthalangsy, John Crowley, Katerina Stenou, Jun Morohashi, Hugue Charnie Ngandeu Ngatta, Zoubida Mseffer, Laure Gerbaud.

Révision : Isabelle Hannebicque.

Photo de couverture, création graphique, graphisme de la couverture, illustrations, mise en pages, impression :
Caméléon Studio

Imprimé au Maroc



REMERCIEMENTS

Nous souhaitons remercier très chaleureusement les membres du Comité scientifique international du projet et particulièrement les coordinateurs régionaux Ali Benmakhlouf, Enrique Dussel, Nkolo Foé, Rainier Ibana et Rozena Maart, ainsi que tous les contributeurs qui, de par leur implication et leur persévérance, ont apporté richesse et diversité à cet ouvrage.

Au Secrétariat de l'UNESCO, le projet a été coordonné par le Secteur des Sciences sociales et humaines (Siège et Bureau de Rabat) et la Plate-forme intersectorielle pour une culture de la paix et la non-violence, avec la collaboration du Secteur de l'Éducation. Aussi, qu'il nous soit permis de formuler nos vifs remerciements au Bureau de Rabat : Michael Millward, Philippe Quéau (Représentant jusqu'en février 2013), Phinith Chanthalangsy, Zoubida Mseffer, Laure Gerbaud, Mohamed Ould Khattar, Olfa Bouquet, Hanae Alami Harraq, Aouali Mouagni ; au Siège : Hans d'Orville, Katérina Stenou, John Crowley, Moufida Goucha, Jun Morohashi, Patricia Safi, Hugue Ngandeu-Ngatta, Claudia Maresia et Mimouna Abderrahmane.

Enfin, ce manuel et les sessions de dialogue philosophique Sud-Sud n'auraient pas pu être réalisés sans le soutien financier du Royaume d'Arabie saoudite dans le cadre du Programme international du Roi Abdullah Bin Abdulaziz pour la culture de la paix et le dialogue.

AVANT-PROPOS

Le Royaume d'Arabie saoudite est profondément attaché à la promotion de l'esprit de tolérance, de coexistence et de dialogue qui est au cœur du principe islamique. C'est donc avec beaucoup de plaisir qu'il a favorisé la mise en œuvre par l'UNESCO de 10 projets par l'intermédiaire du Programme international Roi Abdallah Ben Abdelaziz pour une culture de la paix et du dialogue. Le projet « Philosophie dans le monde arabo-musulman : approche inclusive par le biais du dialogique Sud-Sud » a pour finalité spécifique de permettre une pleine compréhension de la richesse de la pensée philosophique de la région arabe, ainsi que de l'Afrique, de l'Asie et du Pacifique ou de l'Amérique latine et des Caraïbes.

Le dialogue interculturel est capital dans un monde globalisé et interconnecté où la compréhension mutuelle est indispensable pour garantir la paix. Dans la mesure où elle est questionnement et réflexion sur soi, la philosophie est un terreau fertile, propice au développement d'une culture de la tolérance.

Le Royaume d'Arabie saoudite est heureux d'avoir accompagné toutes les étapes de ce dialogue Sud-Sud. Grâce aux dialogues philosophiques interrégionaux, la mise en œuvre du projet lui-même a permis des échanges constructifs et l'enrichissement intellectuel des philosophes venant des quatre continents. Nous espérons que cette initiative amorcera un renouveau de la coopération entre penseurs du monde entier afin de mieux mettre en valeur le patrimoine intellectuel des pays du Sud et de mieux en tirer parti.

Le présent manuel philosophique propose une nouvelle perspective en favorisant la réflexion philosophique par le dialogue interculturel. Nous espérons qu'il constituera un outil précieux pour enseigner aux jeunes la diversité philosophique dans de nombreux pays et contribuera à poursuivre l'édification d'une culture de la paix et du dialogue et à encourager d'autres projets novateurs inclusifs de même nature.

Délégation saoudienne
auprès de l'UNESCO

PRÉFACE

L'entreprise fondamentale de l'UNESCO, élever les défenses de la paix dans l'esprit des hommes et des femmes, est une tâche infinie qui se renouvelle en permanence au regard des exigences de chaque époque. C'est cette grande tâche que nous proposons de renouveler aujourd'hui avec la parution de cet ouvrage et de sa perspective Sud-Sud, à destination des jeunes du monde entier.

A ceux qui postulent qu'à l'heure de l'hypermodernité marquée par les nouvelles technologies et l'ouverture des flux d'information instantanée, la liberté est acquise, nous répondons que la liberté n'est jamais donnée, qu'elle se construit chaque jour avec des méthodes et des savoirs éclairés, articulés et appropriés par chacun.

Parmi ces méthodes, la réflexion philosophique figure en première place pour l'émancipation personnelle et collective, visant à structurer l'esprit critique, pour libérer la pensée des servitudes et de l'ignorance. Elle est ce qui dépend de nous et ce qui ne peut nous être ôté. Elle affine et renforce la liberté de pensée comme un antidote à tous les absolutismes.

Une autre méthode importante, profondément liée à la première, est le dialogue. N'est-ce pas le dia-logue, « la traversée des logos », qui permet d'articuler les idées, de croiser les perspectives, d'envisager les convergences et de construire la compréhension mutuelle ? La philosophie n'est pas un exercice solitaire : elle est dialogue avec les autres, avec les autres cultures. Dans un monde globalisé, ce dialogue doit se faire à l'échelle du monde et embrasser véritablement la diversité des sagesses qui ont influencé les peuples dans l'histoire, et qui n'ont pas toujours été suffisamment diffusées ou documentées dans les manuels classiques. C'est ce véritable pluralisme intellectuel et philosophique, vraiment ouvert au monde, qui nous permettra de dégager les perspectives meilleures pour le futur. L'Acte constitutif de l'UNESCO rappelle que « l'incompréhension mutuelle des peuples a toujours été, au cours de l'histoire, à l'origine de la suspicion et de la méfiance entre nations, par où leurs désaccords ont trop souvent dégénéré en guerre ». Au XXIe siècle, ce postulat reste plus pertinent que jamais et guide le travail de l'UNESCO à la tête de la Décennie internationale du rapprochement des cultures (2013-2022).

Le projet de dialogue philosophique Sud-Sud qui a présidé à l'élaboration du présent Manuel de philosophie s'inscrit dans ce prolongement et combine les deux méthodes de la réflexion philosophique et du dialogue interculturel. Ce faisant, il propose aux jeunes et à leurs enseignants matière à questionner le monde pour grandir en citoyens responsables, ouverts et engagés.

Ce projet, mené par une équipe enthousiaste au sein du Bureau de l'UNESCO Rabat, a été rendu possible avec le soutien du Royaume d'Arabie saoudite, dans le cadre du Programme international du Roi Abdullah Bin Abdulaziz pour la culture de la paix et le dialogue. Ce projet complète ainsi la coopération nouée par ailleurs avec le Centre international du Roi Abdallah Ben Abdelaziz pour le dialogue interculturel et interreligieux (KAICIID) et je tiens à exprimer ma gratitude au Royaume d'Arabie Saoudite pour son généreux appui.

Je souhaite que le plus grand nombre possible de jeunes puisse profiter des ressources de ce manuel que l'UNESCO et ses partenaires ont le plaisir de mettre à leur disposition. Puissent-ils constater que les certitudes valent la peine d'être interrogées, qu'elles soient ensuite confirmées ou remises en causes, dans un examen raisonné qui enrichit toujours qui l'entreprend, à la rencontre des autres, et à la découverte de soi. Ce processus de réflexion et de dialogue est la dynamique même de la paix. Au seuil de cet ouvrage, je porte l'espoir qu'à l'avenir d'autres publications comme celle-ci viennent enrichir ce projet prometteur.

Irina Bokova
Directrice générale de l'UNESCO

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Aujourd'hui, nous offrons au monde ce livre modestement intitulé *Manuel de philosophie : une perspective Sud-Sud.*

La modestie de son titre ne doit cependant pas masquer la véritable portée de ce travail, en faisant faussement croire au lecteur qu'il n'est qu'un manuel de philosophie de plus, bien que venant du « Sud » et traitant d'une philosophie quelque peu « exotique ». Si nous commençons cette brève introduction par une mise en garde contre le risque de tirer cette conclusion hâtive, c'est parce que ce manuel – de par sa structure tant systématique que méthodologique et son contenu – nous pose un défi et nous engage à opérer un tournant novateur, non seulement dans la perception de l'objet théorique et du rôle social de la philosophie, mais aussi en ce qui concerne la tâche qui consiste à enseigner la philosophie dans les sociétés contemporaines.

Comme les lecteurs en jugeront eux-mêmes, le contenu de ce manuel concerne, d'une part, la mission primordiale de l'UNESCO de promotion de la paix dans le monde et, d'autre part, le rôle que la philosophie doit jouer à cet égard en tant que connaissance critique et sagesse. Cet ouvrage peut donc être présenté comme un « instrument de paix », dont la conception et la réalisation correspondent, fondamentalement, à l'intention expresse de montrer que les traditions philosophiques du « Sud » constituent un héritage vivant et essentiel pour une humanité qui recherche la paix comme une forme de coexistence et une expression de réconciliation avec soi-même.

Il faut toutefois souligner qu'il n'y aura jamais de vraie paix dans le monde si nous n'y répandons pas l'idée qu'il faut opposer résolument au « désir de pouvoir » le « désir de vérité » et le « désir de faire ce qui est juste ». La paix véritable n'est pas seulement le fruit de négociations politiques ou d'ententes stratégiques entre les peuples et les États, elle est aussi l'œuvre d'êtres humains formés à la recherche de la vérité et à faire le bien, et animés par cette passion. La paix véritable possède par conséquent une base anthropologique, celle de l'humain humanisé engagé envers la vérité et le bien en tant que propriété commune à l'ensemble de l'humanité. Là se situe précisément l'importance fondamentale que devrait avoir la philosophie pour la promotion de la paix dans le monde actuel, car elle représente la forme de savoir dont la quintessence consiste à enseigner aux êtres humains que le désir de vérité et le désir du bien s'unissent dans le désir de coexister en paix avec soi-même, avec la nature et avec autrui.

Ainsi, ce manuel nous invite à repenser l'objet théorique et la fonction sociale de la philosophie à la lumière du besoin de promouvoir la paix dans les temps troublés que connaît le monde aujourd'hui. Nous devons cependant insister sur l'idée, déjà évoquée, qu'il invite le lecteur à entreprendre cette tâche à partir d'un point de vue particulier, celui du « Sud », autrement dit un point de vue qui cherche à rendre visibles les manières de rechercher la vérité et de faire le bien qui ont été marginalisées par des systèmes épistémologiques et politiques hégémoniques. L'intention n'est donc pas de se livrer à une critique négative et destructrice de la pensée philosophique dominante, mais de donner à voir la diversité humaine des façons de penser et de faire le bien qui ont été marginalisées.

Le « Sud » est certes un mot problématique, employé bien souvent entre guillemets et entouré de précautions épistémologiques. C'est une notion qui ne se réduit ni à une acception géographique, ni à un concept géopolitique. Elle se comprend sans se laisser définir avec rigueur, un peu comme la notion « d'aire culturelle » dont les contours sont flous, mais les effets intelligibles. Ce « Sud » est un point de vue — celui des sociétés marginalisées – et il suppose une tradition spécifique, non pas une tradition au sens d'un ensemble de coutumes et de croyances réfractaires au flux du temps, mais une tradition au sens d'une transmission vivante qui prend des formes diverses : tradition fortement orale en Afrique où la notion de texte est loin d'être consensuelle ; tradition de textes fondamentaux fortement structurés en Asie et dans le monde arabe ; rupture marquée et forte discontinuité en Amérique latine entre l'avant et l'après colonisation colombienne ainsi que lutte constante, aujourd'hui encore, des populations indiennes pour défendre leur culture, leur histoire et leur représentation du monde.

En ce sens, ce manuel est pareil à une carte indiquant au lecteur les hauts et les bas et les voies qui le guideront à travers le terrain complexe, la langue et l'esprit de la philosophie en Afrique, dans la région arabe, en Asie-Pacifique, en Amérique latine et dans les Caraïbes. Et comme un outil supplémentaire pour mieux gérer les expériences de ce voyage philosophique, il propose également une structure systématique permettant d'étudier toute la richesse du « Sud » dans différents domaines tels que la cosmologie, l'épistémologie, les formes de coexistence politique, l'égalité des sexes, l'environnement et la nature, et l'esthétique.

Lors de séances de dialogue philosophique très fécondes, le comité scientifique du projet a veillé à harmoniser les approches sans les fondre en un tout uniforme. La question de l'équilibre des choix entre textes anciens et textes contemporains, textes écrits et adages oraux a été clairement soulevée. L'Asie et la région arabe ont fait le choix de mettre l'accent sur les textes anciens, non pas pour une valorisation en soi du fonds traditionnel, mais parce que ce fonds est continuellement interrogé par la philosophie contemporaine. Il est utile de rappeler à la suite d'A. N. Whitehead que « la tradition philosophique européenne consiste en une série de notes de bas de page à la philosophie de Platon », en raison de « la profusion des idées générales que l'on y trouve disséminées »[1]. Les notes de bas de page sont loin d'être accessoires ou superflues. Elles signifient que la glose est une forme de philosophie. Quand, par exemple, les philosophes arabes glosent Platon et Aristote dans des abrégés, des commentaires moyens et de grands commentaires, ils ne se livrent pas à une pâle imitation, mais créent une philosophie originale qui prend la forme d'une appropriation de la parole des Anciens.

En contexte africain, la question de la transmission orale ne peut pas être éludée, car elle éclaire d'un jour nouveau ce que nous appelons « texte ». Comme l'oralité se constitue surtout dans l'adresse, le texte écrit, pris dans cette caractéristique, devient un texte aux multiples variantes, un texte dont l'adresse entre comme composante à part entière.

Pour la région Amérique latine et Caraïbes enfin, force est de constater une rupture épistémique entre l'époque précolombienne et l'époque coloniale et postcoloniale. Les vestiges fragmentaires des épistémès amérindiens contrastent avec une production philosophique moderne profondément marquée par l'interrogation sur l'autonomie de la pensée par rapport à l'héritage colonial.

Pour revenir au thème de cette brève introduction, à savoir la relation entre la paix et la philosophie, nous aimerions pour conclure souligner l'idée que la paix exige l'équilibre interculturel de la diversité, mais que celui-ci a besoin, comme une condition de son potentiel, de la connaissance de la diversité et de la reconnaissance mutuelle qui en découle. Pour promouvoir la paix, il est indispensable de promouvoir la communication et le dialogue interculturel entre les différentes traditions de la pensée. C'est en fin de compte le message que s'efforce de transmettre ce manuel, aboutissement d'un dialogue philosophique entamé par l'UNESCO en 2004. Un tel dialogue entre les traditions ne consiste pas à gommer les spécificités, mais à en prendre la mesure. Qui dit « dialogue » dit, selon une acception classique, « traversée du logos ». C'est un parcours de raison et de comparaison que les six thèmes sélectionnés dans ce manuel permettent de construire. Mais n'oublions pas non plus que toute démarche anthropologique peut faire le pas de « comparer l'incomparable », pour reprendre la formule de Marcel Détienne. De la cosmologie au vivre-ensemble, en passant par les expériences politiques, esthétiques et écologiques, il s'agit de frayer une voie qui puisse mettre en regard pour un public d'élèves du secondaire des philosophies nécessairement plurielles.

La pluralité philosophique, c'est aussi la pluralité des langues, et le présent manuel se veut être un vecteur de dialogue à partir et au-delà des langues. C'est sans conteste un paradoxe, mais un paradoxe inévitable et fécond lorsqu'il s'agit de faire connaître aux jeunes de différentes régions du monde des traditions philosophiques venant d'autres horizons. À cette fin, l'UNESCO a accompli un travail complexe de conciliation entre des traductions passionnantes et inédites, pour publier aujourd'hui ce manuel en anglais, en arabe, en français. Un tel travail ne prétend pas à la perfection académique et scientifique, et les traductions proposées ici pourront bien entendu être encore améliorées à l'avenir, mais son mérite dans l'immédiat sera de permettre une transmission et un dialogue des cultures par-delà les frontières géographiques et intellectuelles.

Cette publication est donc extrêmement bienvenue, et nous remercions tous ceux qui ont rendu possible ce projet, en particulier l'UNESCO et le Royaume d'Arabie saoudite, pour leur précieuse contribution.

Par le comité scientifique
sous la direction du Pr. Raul Fornet-Betancourt

[1] A. N. Whitehead, *Procès et réalité*, Paris : Gallimard, 1995, p. 98.

TABLE DES **MATIÈRES**

RÉGION ARABE 68



Une perspective Sud-Sud

AFRIQUE



Coordonné par
Nkolo Foé



INTRODUCTION

Dans ce recueil, nous avons choisi de présenter les textes relevant de l'esprit de la philosophie africaine. À la base de ce choix, il y avait un défi majeur à relever : assurer, autant que possible, la représentation de toutes les grandes périodes et tendances de l'histoire de cette philosophie. Les difficultés d'une telle entreprise ne manquent pas, mais notre effort n'a épargné aucune partie de cette anthologie qui comprend les textes qui nous ont paru significatifs au niveau de la cosmologie, de l'épistémologie, de la politique, du genre, de l'écologie, de l'esthétique.

La cosmogonie apparaît dans ce travail comme un cadre de référence transversal. En effet, elle permet d'éclairer presque tous les autres aspects de la société et de la culture, du fait qu'elle cristallise les représentations sur l'Être sur la place de l'homme dans le monde, et sur la fonction de l'intellect. Ce dernier occupe une place centrale dans les grands textes africains où il s'exprime soit directement dans des concepts fondamentaux comme *Ptah, Atoum, Maât, Thot*[1], soit indirectement, en s'enchâssant dans des institutions sociales et politiques éminentes (Parties II et III), et dans la littérature didactique (Partie VI). En exploitant ce recueil, le lecteur sera contraint à un va-et-vient permanent entre les différentes parties qui le composent, du simple fait que les thèmes constituant ces dernières se renvoient les uns aux autres et s'éclairent réciproquement les uns les autres.



[1] ***Ptah*** est le dieu de la ville de Memphis, capitale de l'Égypte sous l'Ancien Empire (environ 2700-2200 avant notre ère). Dieu des sculpteurs et des forgerons, il fut identifié par les Grecs à Héphaïstos, le forgeron de l'Olympe. Ptah est la personnification de la Terre primordiale qui sortit du Noun (océan cosmique des origines), d'où son nom de *Ta-tenen*, la Terre-qui-se-soulève. Dans l'histoire de la philosophie, Ptah est souvent comparé au dieu intellectuel de Xénophane qui meut l'univers par la force de l'entendement. Symbole du soleil couchant, ***Atoum*** fait partie, avec Khépri (Soleil renaissant de l'aube) et Rê (Soleil à son zénith), de la triade de la ville d'Onou lounou, baptisée Héliopolis (cité du soleil) par les Grecs et connue de nos jours sous le nom d'Aîn-ech-Chams, l'Œil du Soleil). ***Maât***, quant à lui, incarne la norme universelle ; elle est la déesse de la vérité, de la justice, de l'équilibre cosmique, de la paix. Identifié par les Grecs à leur dieu Hermès et patron de la ville d'Hermopolis, ***Thot***, enfin, est le dieu du comput du temps, de l'écriture et de la sagesse. Hermopolis était réputée pour le savoir et la sagesse de ses scribes.



L'économie agricole permet d'expliquer la tonalité spécifique des textes philosophiques africains. Non seulement elle posa les bases économiques et sociales et modela l'expérience anthropologique des premiers hommes, mais aussi l'agriculture lança la dynamique spirituelle qui permit un essor sans précédent du mouvement civilisateur. Leo Frobenius, Placide Tempels, Léopold Sédar Senghor, etc., montrent l'isomorphisme entre la forme de la vie végétale et la forme de la civilisation africaine. Pour eux, la forme de cette civilisation s'apparente à la vie des plantes qui implique l'idée de germer, pousser, fleurir, mûrir. Ce que montrent les textes proposés, c'est le fait qu'il est possible que la civilisation agraire implique, certes, le développement de facultés mentales propres à la mystique ou encore à l'intuition, mais l'environnement culturel géorgique peut également entraîner une dynamique différente, orientée vers la saisie des régularités, des lois qui constituent les choses. Tel est par exemple le principal trait caractéristique des cosmogonies proposées.

La cosmogonie africaine fournit le principe explicatif de tout, y compris l'activité rationnelle de l'homme. Comme exemple, le traité memphite exalte la puissance créatrice de la pensée, de la raison et de la volonté. Dans l'analyse du processus de la connaissance, il souligne la place des sensations, de l'entendement et du langage. Entité intellectuelle, Ptah connote de plus l'idée de métallurgie. Dans les systèmes étudiés, le forgeron symbolise la conscience intellectuelle et technologique du monde. De même, la pédagogie du *Ndomo* le pose comme l'inventeur du principe même de la connaissance, l'artisan de l'ouverture de l'esprit, l'amorceur du travail intellectuel et le promoteur des facultés spirituelles de l'homme. Un autre aspect important des cosmogonies africaines concerne la référence aux nombres. Une telle référence accrédite l'idée que la nature porte la marque du *logos*, car la texture du réel est numérique et, « pour accéder à l'essence des choses, il faut passer par les nombres »[2]. Le fait que la question d'une structure numérique du monde soit posée, constitue déjà en soi un événement de grande portée philosophique et culturelle. Certains aspects de la pensée étudiée inclinent au panlogisme. Mais, rendre justice à cette pensée, c'est rappeler que le panlogisme lui-même traduit parfois le désespoir d'un monde menacé par les forces occultes indomptables. Or, tout l'effort des sages d'Afrique consista à maîtriser ces forces, en projetant dans le cosmos un puissant jet de lumière.

Voilà pourquoi la raison imprègne tout, jusqu'au contenu des contes, comme ceux de la Tortue qui font l'apologie de l'intelligence et de la ruse[3]. Tel est l'intérêt de la partie III de ce recueil qui nous familiarise avec l'un des concepts clés de la philosophie africaine, la *Maât* (Vérité-Justice). Anticipant la Dikè des Grecs, *Maât* recouvre le dictamen de la conscience, les obligations morales, les lois politiques, les devoirs rituels. Elle traduit en même temps l'idéal le plus élevé de l'État et une conception étatique de l'administration et de la justice[4]. C'est ici que chaque fonctionnaire d'État doit régler sa conduite sur le modèle rationnel proposé par les dieux eux-mêmes. Chacun doit être à l'image du vizir Mentouhotep (1964-1919 av. J.-C.), qui avait les écrits de Thot sur « sa langue […] et surpassait en justesse l'aiguille de la balance »[5].

Soulignons la continuité entre cette vision du monde et le concept de « communauté instituée des consciences » présent chez Marcien Towa. Ce concept rencontre ceux de conscience éclairée et de

---

[2] Abdoulaye Elimane Kane, « Systèmes de numération et fonction symbolique du langage », in *Critique. Revue générales des publications françaises et étrangères*, août-septembre 2011, Tome LXVII, n° 771-772, p. 710.

[3] *Cf.* Pour une étude philosophique des contes africains, voir Marcien Towa, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé : Éditions Clé, 1979, pp. 31-38.

[4] *Cf.* Jean Yoyotte, « Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne », in *Le Jugement des morts*, Paris : Seuil, 1961, p. 21.

[5] Cité par Adolf Erman et Hermann Ranke, *La Civilisation égyptienne*, traduction de Charles Mathien, Paris : Payot, 1986, p. 114.



conscience morale universelle, qui rentrent tous dans la définition même de la nature de l'humanité qui est de tendre à l'accord mutuel.

Le souci de l'humanité constitue l'essence même de la Charte du Mandé qui date du XIIIe siècle. Cette charte anticipe de plusieurs siècles la Déclaration universelle des droits de l'homme. Sa redécouverte au XXe siècle constitue un événement scientifique et philosophique majeur, au regard de la pertinence de ses objectifs concernant le droit à la vie, la protection de l'intégrité physique de la personne humaine, le droit à l'alimentation, la liberté de s'associer, de s'exprimer et d'agir, l'abolition de l'esclavage, l'éducation des enfants. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que la philosophie exprimée dans les textes classiques africains présente une forte coloration morale, avec un grand souci de l'équité et de l'égalité. Cette dernière concerne toutes les catégories sociales, y compris les femmes.

L'Afrique reconnaît la différence des sexes et rejette le refoulement de l'identité sexuelle. Telle est la thèse d'Ariane Djossou-Ségla qui renoue avec le vieux fond philosophique africain de la parité des sexes soudée au cosmos androgyne lui-même. L'idée d'un sexe refoulé ou neutre, ambigu, relève de l'alogie. C'est pourquoi, les concepts de genre et de trouble dans le genre[6] paraissent-ils si problématiques, vus d'Afrique. Or, la séparation des sexes et la tension dialectique qu'elle impose conduisent à revoir la question cruciale de l'identité humaine générique. Cette dernière signifie l'inclusion pleine et entière du sexe féminin dans la définition philosophique du genre humain, avec tous ses attributs. La question ainsi posée est ontologique, certes, mais elle est également économique et politique (Partie IV, texte 1). Seul un régime économique et social de type agraire a pu consacrer la femme comme « gardienne de la maison », « dépositaire du passé et garante de l'avenir clanique ».

La civilisation agraire insiste sur l'équilibre général des choses. Or, Maât traduit ce souci qui engage l'être humain, la société, le cosmos. Aussi les textes proposés dans le titre V invitent-ils à une intelligence neuve de « l'éthique environnementale indigène » et de la religion agraire. L'une et l'autre affirment l'unité fondamentale de l'homme et de la nature. Cette unité signifie qu'il n'y a pas d'un côté l'homme et de l'autre côté la nature. L'éthique de l'environnement et la religion agraire refusent d'isoler l'homme de la nature ; elles restreignent sa liberté dans le commerce avec la nature. Puiser dans les ressources de la nature, n'implique nullement le droit de domestiquer l'arbre et l'animal. Le totémisme interdit une telle prétention et pose des tabous sur certaines espèces rares ou protégées. Le tabou est un interdit frappant un être, un objet ou un acte, jugés sacrés. La croyance ici est que certains arbres et certains animaux sont en relation spéciale avec le surnaturel. D'où l'interdiction de les abattre. Le totémisme n'a donc rien d'irrationnel. Il rappelle au contraire la sacralité de la nature et interdit la rupture du lien avec elle. En un autre sens donc, les prohibitions totémiques conduisent l'humanité à l'intellect[7]. Or, c'est la rupture brutale de ce lien vital avec la nature qui explique l'ébranlement de l'ordre écologique, l'effondrement brutal de l'ordre ontologique, moral, social et politique, d'où découlent l'absence du sens de responsabilité morale envers autrui et du sentiment d'appartenance, la fin de la morale et de la loi, le refus de l'humanité, la transformation du monde en vide glacé où l'homme est incapable de se soucier de lui-même, mais où il survit, l'absolutisation de l'individu[8], etc.

La métaphysique géorgique qui imprègne l'art et l'esthétique africains rend compte de l'équilibre existant entre l'homme et son milieu, la culture et la nature. Le concept de rythme qui signifie précisément harmonie de mouvements, de lignes, de couleurs, de valeurs, renvoie à cet équilibre. Le rythme, la consonance, l'harmonie permettent en effet de renouer avec les autres aspects fondamentaux de la

---

[6] Sur ce concept, voir Judith Butler, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, traduit de l'anglais par Cynthia Kraus, Paris : Éditions La Découverte, 2005.

[7] Claude Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris : PUF, 1985, pp. 108-135.

[8] Colin Turnbull, *Les Iks. Survivre dans la cruauté, Nord Ouganda*, traduit de l'anglais par Claude Elsen, Paris : Plon, 1987 (titre original en anglais : *The Mountains People*, New York : Simon and Schuster, 1972).

métaphysique africaine étudiés dans ce recueil et où l'équilibre renvoie à l'ordre rationnel des choses, à la vérité, à la justice, à l'égalité, au bien et à la perfection. C'est dire que l'art et l'esthétique ne sont pas l'Autre de la raison, leur antithèse. Cela justifie le lien qui relie l'esthétique à la sphère de l'ontologie et de la morale. Ce lien s'établit nécessairement chaque fois que l'art (poésie, conte, épopée…) se fait enseignement et se donne pour mission de proposer aux hommes des modèles rationnels et exemplaires de conduite. Mais il n'est pas exclu que de tels modèles confinent au conservatisme. Une autre tendance de l'esthétique africaine, incarnée ici par Frantz Fanon s'est-elle efforcée de saisir l'art, l'esthétique et la raison dans leurs moments d'ébranlement, de rupture et de remise en mouvement. L'époque des luttes nationales de libération fut en effet l'occasion de redéfinir les canons esthétiques et la vocation même de l'art. C'est donc une raison en mouvement, aux prises avec une histoire jusque-là indomptée, qui cherche à s'affirmer, à travers les mutations dans le conte, l'épopée, la sculpture, la dramaturgie, la comédie. C'est seulement ainsi que dans sa fonction démiurgique, l'art participe à la fondation d'un monde nouveau et se fait utopie.



I COSMOLOGIE ET PERSONNE HUMAINE

INTRODUCTION

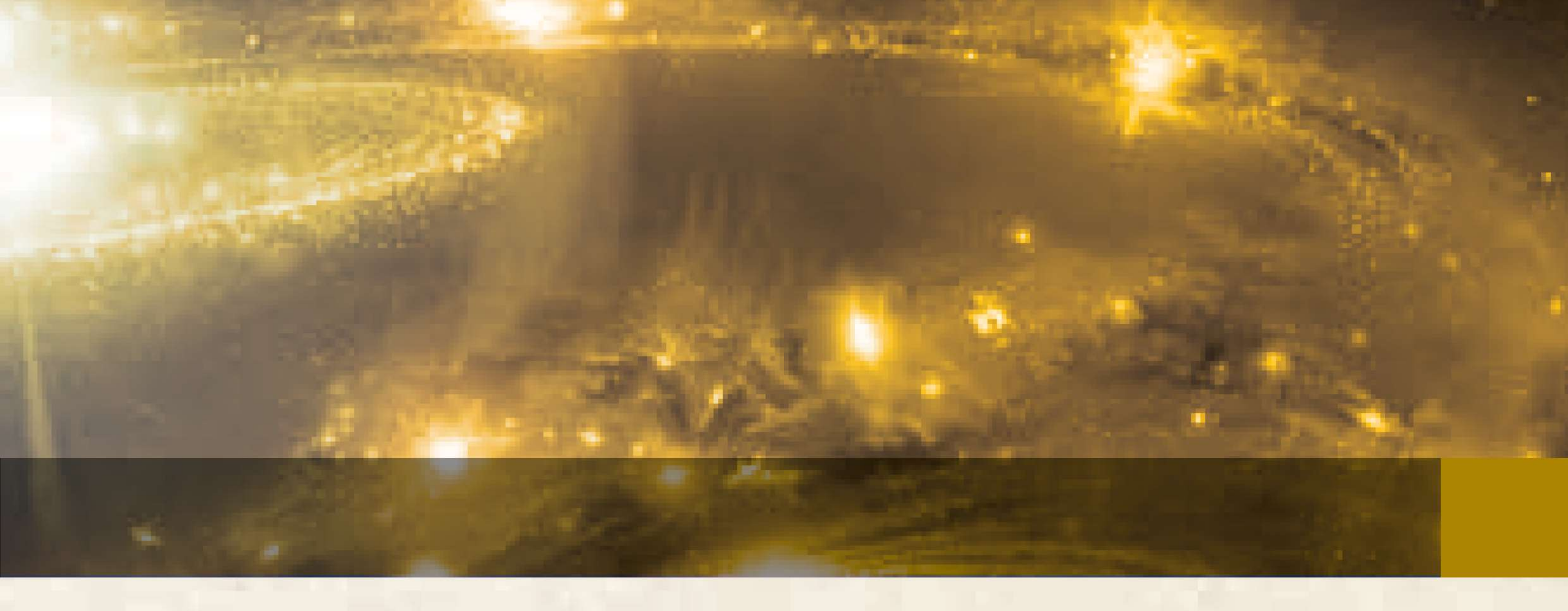
Les trois textes proposés ici résument bien l'esprit général de la cosmogonie africaine. Commun à toutes les grandes époques de l'histoire (Antiquité, Moyen Âge, époque moderne et contemporaine), cet esprit se manifeste à travers des thèmes transversaux majeurs, concernant l'eau comme élément primitif de l'univers ; le chaos des origines, le cosmos autogène et intelligent, l'œuf cosmogonique et la génération comme mode privilégié de venue des choses à l'existence, le devenir. À ces thèmes classiques, ajoutons la technomorphie, insolite à première vue, mais pleine de charge philosophique.

Le premier texte est un vieux traité gravé sur pierre vers 710 av. J.-C., à l'époque de Shabaka, pharaon d'origine soudanaise. On situe généralement la rédaction de la version originelle de cette cosmogonie autour de - 2500 (Ve dynastie). Il s'agit de l'un des tout premiers traités philosophiques écrits de toute l'histoire mondiale. Structuré autour d'une entité autogène, Ptah, le document memphite est d'une richesse exceptionnelle. Esprit chthonien, Ptah figure la terre primitive émergeant de l'océan cosmique primordial. D'où son nom de *Ta-tenen*, la Terre-qui-se-soulève. Ptah possède tous les attributs d'un principe rationnel : il est le « Cœur » (siège de l'intelligence et de la pensée) ; il fait l'expérience de la connaissance (sensible et intellectuelle), à l'instar du dieu de Xénophane. Patron de la métallurgie, les Grecs l'assimilèrent à Héphaïstos, le dieu-forgeron de l'Olympe.

Le traité memphite partage ses principaux traits avec les deux autres cosmogonies proposées. Le second texte, le document héliopolitain intitulé « Le Livre de connaître les modes d'existence de Rê et d'abattre (ainsi) le serpent Apopi » est contenu dans le *Papyrus Bremner Rhind* et date du IVe siècle avant J.-C. Hymne magique à l'origine, il exalte la puissance infinie du démiurge universel, Rê, le Soleil-dieu. Sans être à proprement parlé une entité chtonienne, Rê sort des abysses cosmiques, comme Ptah. Toujours comme ce dernier, il apparaît comme un principe intellectuel et autogène. Ces deux attributs sont indissociables, car Rê se meut lui-même et meut l'univers en prenant conscience de lui-même. Rê n'est qu'un aspect d'une même entité à laquelle appartiennent en outre Kheprê (Soleil au levant) – incarnation du principe du devenir – et Atoum – incarnation de l'être et du non-être, son nom signifiant la totalité de ce qui existe et de ce qui n'existe pas. La portée philosophique de ce traité est donc grande, celle de la cosmogonie du Mvet proposée également.

Le troisième texte présente le Mvett, genre littéraire et philosophique majeur des populations Fang du Cameroun, du Congo Brazzaville, du Gabon et de Guinée équatoriale. La cosmogonie introduit nécessairement chaque épopée du Mvett déclamée par des poètes-chanteurs-danseurs. La maîtrise du récit génésique révèle le niveau d'érudition du Mbomo *Mvet* (poète de Mvett) qui cumule à la fois les talents de poète et de savant cosmogoniste. Contrairement au poète amateur, « honteux », « hésitant et confus », le poète-érudit doit « dire hardiment son propos » et expliquer savamment « la genèse des nuages et des montagnes »[9]. Celle-ci remonte à l'océan cosmique primordial d'où émerge un œuf-de-cuivre qui explose pour libérer les principaux éléments constitutifs de notre univers. L'originalité du traité du Mvett réside dans le recours massif à l'analogie

[9] Extrait d'un récit de Mvett publié par Eno Belinga, *Littérature et musique populaire en Afrique noire*, Paris : Éditions Cujas, 1965, p. 144.



mécanique. Celle-ci est fondée, non sur un « rapport de ressemblance » – le cosmos ne ressemble pas au dispositif technique de la forge –, mais sur une « ressemblance de rapport »[10]. À titre d'exemple, l'air entre le ciel et la terre est dans le même rapport que le soufflet par rapport à la forge. La rationalité de la mécanique réside dans le fait qu'elle ne contient que les seules causes accessibles à l'entendement humain, car, l'homme est lui-même celui qui les produit et les meut. Les cosmogonies du Mvett permettent donc une approche neuve des systèmes africains, qui pourraient aider à éclairer certains aspects essentiels des doctrines présocratiques, comme celles d'Anaximandre et d'Héraclite, où la technomorphie occupe également une place centrale.



[10] *Cf.* Paul Grenet, *Les Origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, Rouen : Éditions contemporaines et Cie, 1948, p. 10.

I COSMOLOGIE ET PERSONNE HUMAINE

1 PRINCIPE COSMIQUE INTELLECTUEL ET AUTOGÈNE

TEXTE 1 LA NAISSANCE DU MONDE SELON LE DOCUMENT DE PHILOSOPHIE DE MEMPHIS

“ Ptah, […] Nefer tem, qui est placé sous le nez de Râ chaque jour ([…] r srt Rʿ rʿ nb).

Il vient à l’existence au moyen du cœur.

Il vient à l’existence au moyen de la langue (une pensée) en tant que forme d’Atoum. Grand et puissant Ptah, qui a transmis (sa force) à tous les (dieux) et à leurs *kaou* (*pl. de ka*), en vérité au moyen de ce cœur, de cette langue au moyen duquel est venu à l’existence Horus ; au moyen duquel est venu à l’existence Thot, en tant que Ptah.

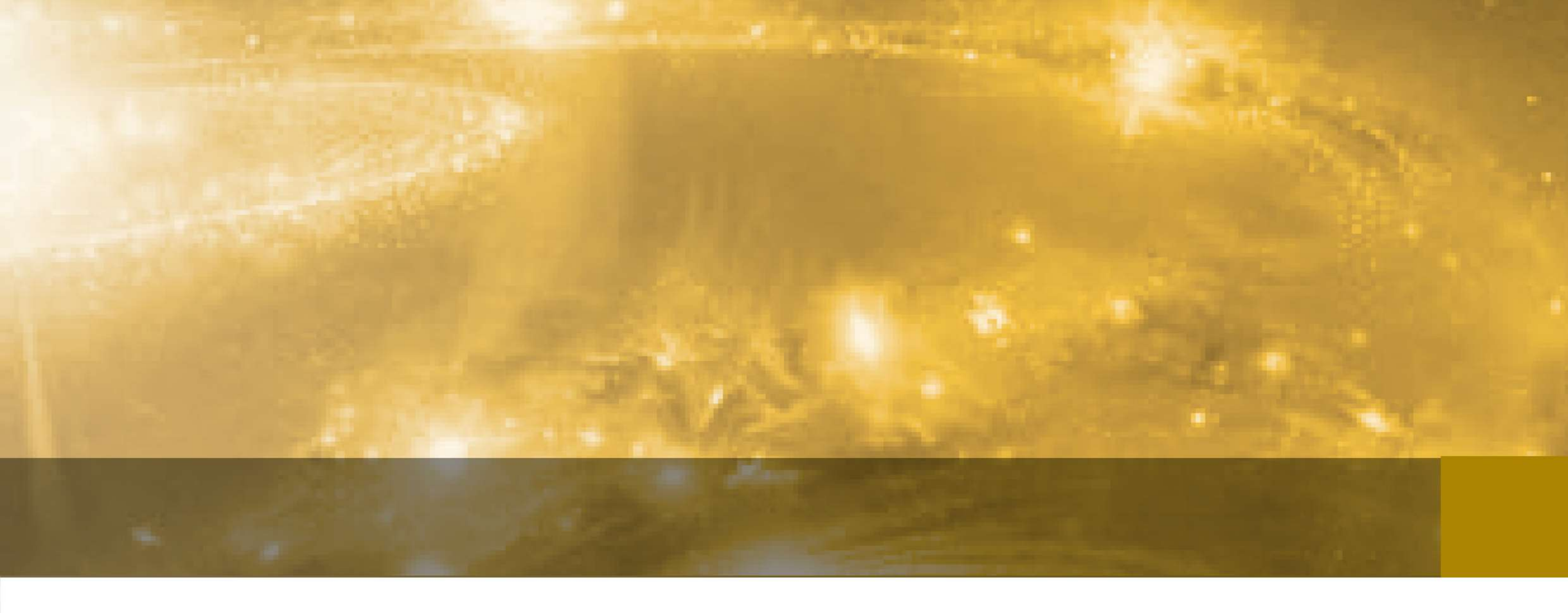
Il arriva que le cœur et la langue eurent pouvoir dans (tous) les membres pour enseigner (*hpr.n shm ib ns m ʿwt [nbwt] hr sbɜ*) : il (Ptah) existe (comme cœur) dans chaque corps (*wnt.f.m-hnt ht nb[t]*) et (comme langue) dans chaque bouche *(m-hnt r nb)* de tous les dieux *(n ntrw, bw)*, de tous les hommes *(rmtt nb[t]),* de tous les animaux (*ʿwt nbt ; ʿwt,* “petit bétail”), de tous les vermisseaux *(hfɜt nb[t] ; hfɜt,* “ver intestinal”) et de tout ce qui vit (*ʿnht ; ankhet*) ; pour penser *(hr kɜɜt)* (en tant que cœur) et pour commander *(hr wd-mdw)* (en tant que langue) toute chose *(ht nbt)* qu’il (Ptah) veut *(mrrt.f)*.

Son Ennéade[11] (de Ptah) est devant lui *(Psdt.f m-bɜh.f)* en tant que dents *(m ibhw)* et en tant que lèvres *(m spty)* : ce sont la semence *(mtwt)* et les mains *(drty)* d’Atoum *(Itm)*. Alors vint à l’existence l’Ennéade d’Atoum au moyen de sa semence et de ses doigts *(m mtwt.f m dbʿw.f Psdt)*. L’Ennéade (de Ptah), c’est assurément *(hm pw)* les dents et les lèvres dans cette bouche qui proclame le nom de toutes choses *(ibhw spty m r pn mɜt rn n ht nbt ; mɜt rn,* “proclamer le nom”) et de laquelle *(im.f)* sont sortis Shou et Tefnout *(pri. N Sw Tfnwt)*.

L’Ennéade créa *(msi.n Psdt,* “L’Ennéade enfanta”) ce que voient les yeux *(mɜɜ irty),* ce qu’entendent les oreilles *(sdm msdrwy),* ce que sent le nez *(ssn fnd* ; litt. : “le voir des yeux, l’entendre des oreilles, le sentir du nez”), afin qu’ils informent *(sʿr.n)* le cœur *(hr ib* ; litt. : “afin qu’ils fassent parvenir des informations jusqu’au cœur”). Car c’est lui (le cœur) qui permet que sorte tout ce qui a été conçu *(nft ddi pri crkyt nbt)* et c’est la langue qui répète ce qui a été pensé par le cœur *(in ns whm kɜɜt hɜty ; litt.* “par la langue est répété ce qu’a pensé le cœur”).

Ainsi furent créés (enfantés) tous les dieux, Atoum et son Ennéade *(sw msi ntrw nbw Itm Psdt.f)*. Car toute parole divine advint par ce que le cœur a pensé et ce que la langue a ordonné (commandé) *(sk hpr.n is mdw nb kɜɜt wdt ns)*.

[11] L’Ennéade est un groupe de neuf divinités qui résument toutes les forces actives, à l’œuvre dans la nature et la culture. Ces divinités sont : Atoum-Rê : le Soleil ; Shou et Tefnout : l’air chaud et l’air humide ; Geb : la terre ; Nout : le ciel ; Osiris : le dieu de la fertilité et de la végétation. Il représente à la fois les forces fécondantes de la nature et l’idéal moral civilisateur ; Isis : personnification du trône et des lois gouvernementales. Isis est la mère et la protectrice des pharaons ; Seth : il est assimilé à Typhon. Il incarne les forces brutes de la nature, les orages en furie, le vent chaud et sec du désert, etc. Nephthys : elle est la déesse protectrice des morts.



Ainsi furent faits les génies *kaou* et fixés les génies (femelles) Hemesout qui produisent toutes nourritures et tous mets ((*htpt*) “offrandes”) au moyen de cette parole *(sw ir kзw mtnw hmswt irr dfзw nb(w) htpt nb(t) m mdt tn* (pour *tn)*). (Ainsi est récompensé) un qui aime *(irr mrr.t[i])* et (est puni) un qui hait *(msdi.t[i])*. Et ainsi la vie est donnée *(di.[n] cnh)* à *(n)* celui qui est pacifique *(hry htp)* et la mort *(m[w]t)* à celui qui est criminel *(hry hbnt)*.

Ainsi *(sw)* se font tous les travaux *(ir kзt nb[t])* et tous les arts *(hmt nb[t])*, l’activité des mains (ir.t ʿwy), la marche des jambes *(sm.[t] rdwy)* et le fonctionnement *(nmnm)* de tous les membres *(ct nb[t])* conformément *(hft)* à ce commandement *(wdt-mdw tn)* qui a été pensé par le cœur *(kззt ib)* et qui est sorti par la langue *(pri.t ns)*, et qui fait la signification de toute chose *(irrt imз ht nb[t] ; imзh [....],*“selon l’ordre conçu par le cœur, exprimé par la langue et visible désormais en toute chose.”).

Il arriva que fut dit *(hpr.n dd)* :“Atoum fut engendré, les dieux furent rendus à l’existence par Ptah” *(ir Itm shpr ntrw r Pth)*. C’est précisément lui To-Tenen, qui enfanta les dieux *(Tз-tnn is pw msi ntrw)* ; de lui sortirent, (également) toutes choses en tant que nourritures et mets *(pri.n ht nb[t] im.f m htp df[з]w),* en tant qu’offrandes des dieux *(m htpt ntrw)* et en tant que toutes bonnes et belles choses *(m ht nbt nfrt)*. Ainsi, on a retrouvé et reconnu (par sagesse) que sa puissance est plus grande que celles des autres (dieux) dieux *(sw gm sзз cз phty.f r ntrw)*. Ainsi Ptah fut content *(sw htp Pth),* après qu’il eut fait toutes choses et toutes paroles divines assurément *(m-ht irt.f ht nbt mdw ntr [i]sk).*

Il (Ptah) enfanta les dieux *(msi.n.f ntrw),*
Il fit les villes *(ir.n.f. niwwt),*
Il fonda les nomes *(grg.n.f spзwt),*
Il plaça les dieux dans leurs temples *(di.n.f. ntrw hr hm[w].sn),*
Il raffermit leurs sacrifices *(srwd.n.f pзwt.sn),*
Il fonda leurs temples *(grg.n.f hmw.sn),*
Il façonna leurs corps selon leur désir *(stwt.n.f dt.sn r htp-ib.sn).*
Ainsi les dieux entrèrent dans leurs corps *(sw ck ntrw dt sn)*
[…] “De toutes sortes de bois”, de pierre *(m cзt* nb[t]), d’argile (*m im nb),*
De toutes sortes d’autres choses qui croissent sous son autorité *(ht nb[t] rd hr-htw.f ; pour hr-htf),*
Et en lesquelles ils prirent forme *(hpr.n.sn im)*.

Ainsi furent rassemblés en lui *(icb,*“être unis”) tous les dieux et leurs *ka*, contents et unis au Maître du Double Pays[12] *(sw icb n.f ntrw nbw kзw.sn is htpy hnmy m nb Tзwy).*

”

Théophile Obenga, *La Philosophie africaine de la période pharaonique. 2780-330 avant notre ère,*
Paris : © Editions L’Harmattan, 1990, pp. 68-70.

Sculpture du Dieu égyptien Ptah, Temple d’Osiris, Abydos, Égypte

[12] Le « Double Pays », synonyme de « Deux Pays » et de « Deux Terres » désigne la Haute Égypte et la Basse Égypte, considérées comme deux pays distincts mais étroitement liés.

TEXTE 2 « LE LIVRE DE CONNAÎTRE LES MODES D'EXISTENCE DE RÊ ET D'ABATTRE AINSI LE SERPENT APOPI »

" Ainsi parla le Seigneur de l'Univers (*dd mdw Nb-r dr*) :

Quand je me fus manifesté à l'existence, l'existence exista (*hpr.i hpr hprw*). Je vins à l'existence sous la forme de l'Existant, qui est venu à l'existence, en la Première Fois (*hprw.kwi m hprw n (w) hpri hpr ms sp tpy)*. Venu à l'existence sous le mode d'existence de l'Existant, j'existai donc *(hpr.kwi m hprw n hpri hpr.i*). Et ainsi l'existence vint à l'existence (hpr hprw), car j'étais antérieur aux Dieux Antérieurs que je fis (*pw n p3. N.i iw ntr p3wtyw*), car j'avais l'antériorité sur ces Dieux Antérieurs (*p3.n.i. m ntrw*), car mon nom fut antérieur au leur (*p3 rn.i*), car je fis l'ère antérieure ainsi que les Dieux Antérieurs (isw iri.i.sp p3wt ntrw p3wtyw). Je fis tout ce que je désirai en ce monde (*irry.i sp mrwty nbt m t3 pn*) et je me dilatai en lui (*wsh. N.i. im.f*). Je nouai ma propre main (*ts.n. drt*), tout seul (*wci.kwi*), avant qu'ils ne fussent nés (*nn.msi.sn*), avant que je n'eusse craché Shou et expectoré Tefnout (*nn iss.n.i m Sw nn df.n.i m Tfnwt*). Je me servis de ma bouche (*ini.n.ir.i ds.i*) et Magie fut mon nom (*rn.i pw Hk3w*). C'est moi qui suis venu à l'existence en (mon) mode d'existence (*ink hpr.n.i m hprw*), quand je vins à l'existence sous le mode d'existence de l'Existant (*hpr.kwi m, hprw nw Hpri*). Je vins (donc) à l'existence dans l'ère antérieure (*hpr.n.i m p3wt t3*) et une foule de modes d'existences vinrent à l'existence dès (ce) début (*hpr cš3 hpw m tp-c*), (car auparavant) aucun mode d'existence n'était venu à l'existence en ce monde (*nn hpr hprw nbt m t3 pn*). Je fis tout ce que je fis (*'ir'i.n.'i irryy nbt*), étant seul (*wci.kwi*), avant que personne d'autre (que moi) ne se fût manifesté à l'existence (*nn hpr ky*), pour agir en ma compagnie en ces lieux (*'ir'iw.n.f. hnc.'i m bw pwy*). J'y fis les modes d'existence à partir de cette force (qui est en moi) (*'ir 'i.i hprw im m b3 pwy*). J'y créai dans le Noun (*ts.n.'i im Nnw*), étant (encore) somnolent (*m nn'i*) et n'ayant encore trouvé aucun lieu où me dresser (*nn gmi.n.i bw chc.n.i im*). (Puis) mon cœur se montra efficace (*3ht n.i ib.i)*, le plan de la création se présenta devant moi (*sntt n.i m hr.i*), et je fis tout ce que je voulais faire, étant seul (*'ir'i.n.'i 'irry nbt wc'i.kw'i*). Je conçus des projets en mon cœur (*sntt n.i m 'ib.'i*), et je créai un autre mode d'existence (*km3.n'i ky jprw*), et les mondes d'existence dérivés de l'Existant furent multitude (*cš hprw nw Hpri*). "

Théophile Obenga, *La Philosophie africaine de la période pharaonique. 2780-330 avant notre ère*, Paris : © Editions l'Harmattan, 1990, pp. 56-57.



COMMENTAIRE

Parmi les thèmes majeurs qui se dégagent des textes proposés, il y a d'abord celui de l'eau, commun à toutes les grandes cosmogonies africaines (héliopolitaine, hermopolitaine, thébaine, des peules Kozimé, Fali, Dogon, du Mvett, etc.). L'eau y apparaît comme la matrice de tous les êtres, y compris les dieux : Ptah, dit *Ta-tenen*, c'est-à-dire la Terre-se-soulève, en sortant de l'océan cosmique primordial. Atoum et l'Âme de Rê (personnification du Soleil) furent mis au monde dans le Noun, alors que rien n'existait. Seul constituant ontologique du monde primitif, l'eau est l'être absolu des origines, la brique primitive du monde. Les textes disent de cet être qu'il est le géniteur, le maître de tout ce qui compose l'univers.

S'agissant du chaos, il ne renvoie pas au néant, et les choses qui peuplent ce monde ne sont pas sorties de ce néant par l'action d'un dieu supposé increé ou encore intemporel. Le chaos désigne simplement le monde informe des origines, et nombre de récits africains considèrent même que « le monde n'a jamais été créé », car il est là de toute éternité[22].

Thème également transversal, l'autogenèse de l'être cosmique renvoie à un monde voué au devenir éternel. C'est ainsi que Ptah est le corps qui modela son propre corps et vint à l'existence de lui-même.

Le triple concept de « Kheprê-Rê-Atoum » traduit bien cette idée d'autogenèse, de grande portée philosophique. En effet, *Atoum* renvoie à l'idée fondamentale de *totalité de ce qui est et de ce qui n'est pas*. Il incarne de façon dialectique, l'*être* et le *non-être*, et anticipe la doctrine héraclitéenne qui intègre le néant et le mouvement au cœur même de l'être, comme pour mettre un terme à la stabilité et à l'immobilité du réel. Le concept de Kheper permet de préciser cette idée, car, il signifie « naître », « venir à l'existence », « devenir », « se transformer en », « se manifester » (sous une forme ou sous une autre). Dans le « Livre de connaître les modes d'existence de Rê », l'univers se met en mouvement lorsqu'il prend conscience de lui-même, sans l'appoint d'une force ni extérieure ni supérieure : il ne résulte pas d'une création *ex-nihilo*. La médiation de la substance vivante notée ici se comprend seulement si l'on reconnaît au sein de l'être une tension qui suppose l'activité d'un sujet de liberté. C'est ce sujet actif qui se dilate dans le monde et engendre d'autres modes d'existence à partir de la puissance qu'il libère. Se trouve ainsi résolue la question de l'Un et du Multiple.

L'autre thème important concerne l'intellect comme principe actif du cosmos. Dans la doctrine memphite par exemple, Ptah apparaît comme le cœur, c'est-à-dire l'intellect, la raison[23]. En histoire de la philosophie, il est présenté comme le dieu intellectuel par excellence, qui anticipe le *logos* grec. Ptah partage cette qualité avec Keprê-Rê-Atoum, qui, lui aussi meut le monde en s'éveillant à la conscience et en se montrant efficace du point de vue de la pensée. Ce dieu qui conçoit des projets en son cœur (en sa raison) pour parachever le processus cosmogonique finit donc par poser l'intellect comme principe actif essentiel et force motrice originale à l'origine du dynamisme de l'univers. Ce thème conduit à un autre, celui de l'intelligibilité essentielle de notre monde. La présence de l'Intellect Ptah au cœur du cosmos suffit à expliquer pourquoi notre monde est rationnel, intelligible et pourquoi ses lois peuvent être saisies par notre entendement. Dans les grands textes africains, la raison imprègne toute chose : les plantes, les animaux, les membres du corps, sans oublier l'homme et les œuvres civilisatrices qu'il produit. À titre d'exemple, Ptah a fait les villes, aménagé les sanctuaires, créé tous travaux et tous arts, la métallurgie en particulier.

Le rapport de Ptah à la métallurgie précise la vocation intellectuelle et rationnelle de l'entité memphite. C'est ce rapport qui unit le document memphite aux autres grandes cosmogonies africaines, en particulier la cosmogonie du Mvett proposée, où la métallurgie et la technomorphie jouent un rôle crucial. Dans les systèmes africains en général, le forgeron est présenté comme celui qui invente le principe de la connaissance, son art permettant en effet d'accéder aux secrets de la nature et de développer les facultés spirituelles de l'homme. Dans les doctrines du Mvett, l'orbe de cuivre cosmique porte un attribut très significatif, en tant que matrice de la science-sagesse (*Nana ebaang feg*).

Bien qu'essentielle dans l'étude des cosmogonies, la technomorphie a très peu retenu l'attention des historiens de la philosophie[24]. Cette catégorie ne peut paraître insolite que si l'on ignore que dans la philosophie grecque, le soufflet

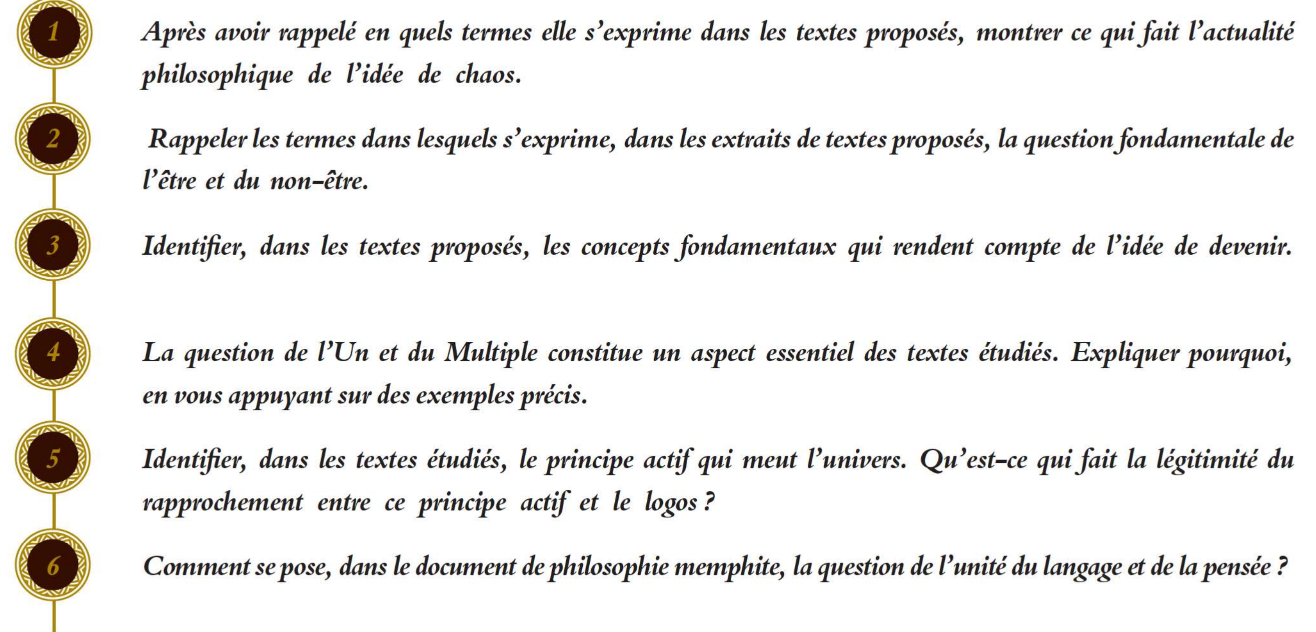
[22] Bohumil Holas, *Les dieux d'Afrique*, Paris : Librairie orientaliste Paul Geuthner S. A., 1968, p. 76.

[23] Dans les grandes traditions philosophiques africaines, le cœur est le siège de la connaissance, de la pensée. Voilà pourquoi il se confond avec l'Intellect, la Raison, l'Entendement.

[24] Ivan Rožanskij est l'un des rares historiens de la philosophie à avoir consacré une étude spéciale à cette question fondamentale. Voir son article intitulé « Le cosmos et l'homme dans la philosophie présocratique », in *La Philosophie grecque et sa portée culturelle et historique* (Collectif), traduit du russe par A. Garcia et S. Mouraviev, Moscou : Éditions du Progrès, 1985, pp. 39-59.

de la forge avait par exemple permis à Anaximandre de décrire l'espace rempli d'air qui se trouve entre le ciel et la terre[25]. Grâce à la métaphore technomorphe, le réel devient intelligible. Le processus de création des objets depuis la fusion jusqu'au moulage des métaux propose en effet aux cosmogonistes un modèle rationnel supplémentaire pour décrire des phénomènes qui semblent s'être produits au début des temps et qui, initialement, échappaient à l'entendement. La force de l'analogie mécanique réside dans sa capacité à établir des « ressemblances de rapport » et, comme le soulignait Paul Grenet, à ne livrer l'objet à la pensée que de manière médiate, « par substitution d'une notion empirique à l'objet métempirique en lui-même inaccessible »[26].

QUESTIONS



1. *Après avoir rappelé en quels termes elle s'exprime dans les textes proposés, montrer ce qui fait l'actualité philosophique de l'idée de chaos.*

2. *Rappeler les termes dans lesquels s'exprime, dans les extraits de textes proposés, la question fondamentale de l'être et du non-être.*

3. *Identifier, dans les textes proposés, les concepts fondamentaux qui rendent compte de l'idée de devenir.*

4. *La question de l'Un et du Multiple constitue un aspect essentiel des textes étudiés. Expliquer pourquoi, en vous appuyant sur des exemples précis.*

5. *Identifier, dans les textes étudiés, le principe actif qui meut l'univers. Qu'est-ce qui fait la légitimité du rapprochement entre ce principe actif et le logos ?*

6. *Comment se pose, dans le document de philosophie memphite, la question de l'unité du langage et de la pensée ?*

ACTIVITÉS PÉDAGOGIQUES

1. *Après une recherche documentaire appropriée, étudier les points de ressemblance et de divergence entre les cosmogonies africaines présentées et les autres grandes cosmogonies connues, en particulier les cosmogonies grecques et bibliques. Approfondir sur la différence entre les cosmogonies créationnistes et les cosmogonies autogénétiques.*

2. *Après une lecture attentive des fragments d'Anaximandre et d'Héraclite (et de la doxographie qui leur est attachée), identifier les aspects de leurs cosmogonies qui se déclinent en termes métallurgiques et les comparer à la cosmogonie du Mvett étudiée.*

3. *De nombreux historiens de la philosophie affirment que l'idée de l'existence du principe rationnel à l'origine du monde est très proche de la doctrine du logos chez les Grecs. Tenter une étude comparative entre Ptah et le dieu intellectuel de Xénophane par exemple.*

[25] *Cf.* Les extraits de la doxographie d'Anaximandre in J. Voilquin, *Les Penseurs grecs avant Socrate : de Thalès de Milet à Prodicos*, Paris : Flammarion, 1964. Voir spécialement Aétius, II, 13, 7 (DOX. 343) ; Aétius, II, 25, I (DOX. 355), p. 52. *Cf.* aussi Ivan Rožanskij, op. cit., pp. 41-42.
[26] Grenet, op. cit., p. 49.



II ÉPISTÉMOLOGIE ET MODÈLES DE CONNAISSANCE

INTRODUCTION

Dans cette partie capitale, notre choix s'est porté sur trois textes majeurs.

Le premier, qui a pour auteur l'épistémologue camerounais Emmanuel Malolo Dissakè, nous fait découvrir l'univers plein de charme et d'enseignement de la mathématique égyptienne. Celle-ci nous est connue grâce à quelques papyrus historiques – en particulier *le Papyrus de Rhind* (vers 1650 av. J.-C.), *le Papyrus de Berlin* (vers 1800 av. J.-C.) et *le Papyrus de Moscou* (vers 1800 av. J.-C.) – qui nous informent sur le niveau atteint par la mathématique de cette époque. De précieux documents existent sur : la multiplication, la division (problème n° 8 du *Papyrus de Rhind*), la décomposition des fractions (Leather scroll, British Museum), la table de multiplication des fractions (problème n° 61 du Papyrus de *Rhind*)… En Égypte, les mathématiciens réussirent à introduire dans leur pratique des questionnements d'intérêt épistémologique, en rapport avec le statut de leur science. C'est ainsi qu'Ahmès définit la mathématique comme un outil privilégié pour la connaissance du réel. Pour le célèbre mathématicien égyptien, le « calcul exact » implique « l'accès à la connaissance de toutes les choses existantes et de tous les secrets obscurs »[27]. C'est de cette manière que la mathématique prépare à la physique. L'extrait de texte proposé de Malolo Dissakè présente un double intérêt philosophique et didactique. Il montre comment les mathématiciens égyptiens combinent les règles de la méthode pour parvenir au savoir et les principes pédagogiques qui facilitent l'éducation des jeunes à la démarche scientifique. Que les mathématiciens égyptiens aient posé si précocement et avec une si grande rigueur la question de l'enseignement par cas ou encore au moyen des exercices, voilà qui témoigne d'une grande audace intellectuelle.

Le second texte traite de la mathématique orale égyptienne. Écrite, la mathématique égyptienne offre au chercheur impliqué dans la réflexion épistémologique des outils d'analyse plus simples. La mathématique orale exige encore plus d'effort, de méthode et d'imagination. Nous le voyons avec la construction orale des nombres étudiée par l'épistémologue sénégalais Abdoulaye Elimane Kane. Cette dernière implique en Afrique des millions d'individus qui, dans leur pratique quotidienne, ont besoin de compter, de calculer. Or ici, le besoin de calcul va des opérations les plus simples aux opérations les plus complexes. La parenthèse apparaît ici comme un concept opératoire, parce qu'elle permet de traduire une suite irrégulière d'opérations, d'addition, de multiplication et même de soustraction dans l'expression d'un nombre. La clarté étant une exigence absolue dans l'énonciation verbale des éléments constitutifs d'un nombre, l'introduction de marques qui permettent de distinguer les éléments de l'énoncé s'impose. Dans le domaine de l'écrit, l'on recourt généralement aux parenthèses tandis que dans l'oralité, les marques sont exprimées soit par des désinences grammaticales, soit par l'introduction des particularités au niveau de la syntaxe. Tel le sens de la double mise en ordre linguistique et mathématique au cœur de la réflexion d'Elimane Kane, engagée à partir des exemples concrets pris dans les mondes Pulaar et Wolof (Sénégal).

[27] Cité par André Pichot, *La naissance de la science. 1. Mésopotamie, Égypte*, Paris : Gallimard, 1991, p. 228.



Le troisième texte proposé est tout aussi intéressant, car l'étude de la « mathématique sauvage » révèle l'existence d'un *logos* implicite dans l'un des systèmes de numération les plus anciens, les plus primitifs et les plus universels : la numération qui s'inspire des organes mathématiques du corps humain que sont : les 5 cinq doigts d'une main, à l'origine de la base quinaire, les 10 doigts des deux mains à l'origine de la base décimale et les 10 doigts des mains plus les 10 orteils des pieds qui explique la base vigésimale. Entrant dans la construction des bases dans le système de numération, ces parties du corps cessent d'être des organes pour se transformer en authentiques outils de connaissance, selon l'auteur.



Pyramides de Gizeh, Égypte.

II ÉPISTÉMOLOGIE ET MODÈLES DE CONNAISSANCE

1 MATHÉMATIQUE ÉGYPTIENNE ET PHILOSOPHIE DE L'APPRENTISSAGE

TEXTE 1 *MATHÉMATIQUE PHARAONIQUE ÉGYPTIENNE ET THÉORIE MODERNE DES SCIENCES*, EMMANUEL MALOLO DISSAKÈ

“ Quelque chose frappe dans les textes égyptiens : c'est l'extraordinaire rigueur dans la progression de l'exposition. Si l'on peut toujours contester le découpage dans l'agencement des problèmes […], l'organisation semble en général fort s'imposer à presque tous. Tout se passe comme si le scribe, procédant par étapes, devait amener l'apprenti pas à pas à un résultat par avance fixé, à la sortie de la formation. Ici se dévoile une certaine philosophie de l'apprentissage dont le maître-mot semble être que l'éducation consiste à partir du plus simple et à s'élever jusqu'au plus complexe, en découvrant en cours de chemin les règles et les secrets des méthodes (parfois écrits, parfois implicites) qui gouvernent les procédures de résolution des difficultés rencontrées, sans jamais perdre de vue l'intentionnalité de la formation, d'abord l'accomplissement de certains devoirs sociaux. Si la demande de concret s'impose alors, l'enseignement ne s'y réduit jamais, cette demande n'en étant que l'exigence minimale. C'est cette philosophie de l'apprentissage que nous tenterons de comprendre.

On dit souvent que les papyri égyptiens sont des ensembles de “problèmes” traités. En fait, cette manière de décrire la mathématique égyptienne est déjà très engagée, et cet engagement est en quelque sorte entièrement contenu dans le mot de “problème” lui-même. L'idée de “problème” est celle de quelque chose qui pose difficulté pour tous, et que l'on va devoir examiner individuellement ou collectivement en vue d'imaginer comment, ensuite seulement, on devra procéder pour l'aborder avec succès, bien dégager les termes dans lesquels il se pose, et pour pouvoir réussir à le résoudre. Bref, le problème a comme intrinsèquement quelque chose d'indéterminé dans sa nature, son intelligence, du point de vue de sa résolution ou de la possibilité même d'une résolution ; il pose problème. Ayant dit tout cela, on imagine fort bien que le manuel d'Ahmès n'a rien à voir avec une entité de ce type. Ahmès sait parfaitement la nature de ce qu'il expose, à quoi cela renvoie, comment procéder pour trouver la réponse, et quelle elle est. Aussi, au lieu de problèmes, nous parlerons plutôt de cas ou encore d'exercices. Ce qu'on baptise problème est en fait un cas qui est déjà élucidé au moment même de l'exposition. Nous avons affaire à un exercice, c'est-à-dire à une occasion pour le plus jeune d'*exercer* et de *s'exercer* pour s'aguerrir en apprenant l'essentiel en vue d'affronter le plus difficile qui est à venir, mais dont le principe et la nature ne seront pas fondamentalement différents de ce qu'il a déjà rencontré ; et pour le maître-scribe, il s'agit d'*étaler* sa science, d'exercer sa maîtrise en variant les procédures de résolution et dévoilant maints aspects qui doivent évoquer chez l'apprenti le secret de ce qui est en cours dans l'exercice proposé. On ne découvre jamais rien de bien extraordinaire ; aussi cette mathématique paraît-elle ordinaire, simple, sans envergure. Pourtant, en cet ordinaire, se loge précisément l'essentiel, tel est le mystère. Le problème que se posera l'histoire des sciences en ce contexte est : qu'est-ce que cet enseignement par cas ou au moyen d'exercices ? Quelle en est la motivation propre ? Quelle place y tient la preuve ? ”

Emmanuel Malolo Dissakè, *Mathématique pharaonique égyptienne et théorie moderne des sciences,* Paris : © Éditions Dianoïa, 2005, pp. 60-62.





2 STRUCTURE LOGIQUE ET STRUCTURE LINGUISTIQUE

TEXTE 2 « STRUCTURE LINGUISTIQUE ET STRUCTURE MATHÉMATIQUE DES ÉNONCÉS EN NUMÉRATION ORALE », ABDOULAYE ELIMANE KANE

« L'étude des modes d'expression des nombres dans les systèmes de numération parlée offre de nombreuses possibilités de confronter la structure linguistique et la structure mathématique de tels énoncés. [Soulignons] tout l'intérêt que, linguistes et mathématiciens préoccupés de didactique de leur discipline dans les langues africaines devraient avoir pour cette forme d'expression des nombres qu'on peut appeler *structure parenthétique*.

Il peut être surprenant que, s'agissant de numération parlée, l'on se serve d'un concept où la notion de *parenthèse* apparaît alors que celle-ci est par excellence un moyen d'expression par l'écriture et, de surcroît, un opérateur dont l'histoire et les usages dans les procédures mathématiques sont d'une grande technicité. À la limite, on est fondé à dire que le recours à une telle notion, en numération parlée, est impropre. Toutefois, l'analyse de ces modes d'expression permet de comprendre et de trouver une justification à cette dénomination. Elle donne aussi les moyens de vérifier les possibilités et les limites de la numération parlée ainsi que des directions de réflexion pour leur amélioration.

La numération parlée est, pour une grande part, tributaire des propriétés de la langue dans laquelle elle nomme et construit les nombres. Syntaxe et ordre y sont nécessairement et étroitement liés et se trouvent être en même temps des notions logiques. L'expression d'un nombre par énonciation des puissances successives de la base qui le constitue, en allant de la plus grande à la plus petite, est une mise en ordre. Elle est de caractère logique et mathématique. Par exemple : vingt-trois mille-sept-cent-dix.

Dans l'expression du même nombre et des mêmes puissances, désigner le multiplicande avant le multiplicateur relève de faits de langue propre à chaque culture et à la syntaxe qu'elle s'est donnée. D'un certain point de vue, cette syntaxe est aussi une mise en ordre. Il ne fait donc pas de doute qu'en un même énoncé oral se juxtaposent structure linguistique et structure mathématique.

[…] La structure parenthétique […] désigne très précisément une *suite irrégulière d'opérations, d'additions, de multiplications, et parfois de soustractions*, dans l'expression d'un nombre. Et c'est cette succession hétérogène qui, pour obéir à l'exigence de clarté d'une énonciation orale des constituants d'un nombre, impose l'introduction de marques qui, dans le domaine de l'écrit sont susceptibles d'être matérialisées par des parenthèses et qui au plan de l'oralité sont exprimées par des désinences grammaticales et/ou des particularités syntaxiques.

Le recours à la structure parenthétique pour l'expression d'un nombre se fait chaque fois que la langue n'a pas désigné un nombre par un lexème unique et distinct, ou, plus généralement, dans l'expression des *grands nombres à plusieurs constituants*.

[S'agissant de] l'expression de petits nombres, [l'on peut dire que] tandis que le nombre 10 est exprimé par un lexème unique et distinct en français, en pulaar et en wolof (dix, sappo, fukk) des nombres comme 35, 42, 66 et 77 ont tout naturellement une structure linguistique et mathématique déjà plus complexe, à des degrés variables lorsqu'on passe d'une langue à l'autre.

Pour le nombre 35 :

Français : trente-cinq.
Pulaar : cappante tati e joy (littéralement : "des dizaines, trois fois plus cinq").
Wolof : ñett (i) fukk ak juroom (littéralement : "trois fois dix plus cinq").

On notera que le français ne mentionne l'opération d'addition ni dans la structure linguistique ni dans la structure mathématique. De plus, le nombre trente est désigné par un lexème unique. Dans l'expression pulaar et wolof du même nombre apparaît déjà la structure parenthétique, à savoir l'opération de multiplication pour l'expression de la composante " trente " et l'addition pour l'autre composante. Il s'y ajoute que le wolof et le pulaar n'ont pas le même code de disposition des constituants de la multiplication (multiplicande avant ou après le multiplicateur).

[S'agissant] des grands nombres [illustrons par l'] expression du nombre 12 728 :
Français : douze mille sept-cent-vingt-huit.
Pulaar : Ujunaaje sappo e diddi e teemede jee didi e noogas e jeetati.
Traduction en chiffres : 1 000 10+2 + 100 5 + 2+20 + 5+3.

Pour une lecture plus intelligible de cette traduction, écrite en chiffres, l'introduction de parenthèses aux endroits appropriés est nécessaire. Ainsi, doit-on lire :

1 000 (10+2) + 100 (5+2) + 20 + (5+3).

[…] Comme on peut le constater, nous sommes devant un paradoxe : expliquer des procédures orales au moyen de marques propres à un système écrit de position et relevant en fait d'une autre logique. Mais c'est bien à ce système parenthétique que correspond l'énoncé de ce grand nombre avec ses nombreux constituants. On y observe effectivement une suite irrégulière d'opérations d'addition et de multiplication avec des particularités linguistiques qui influent sur le mode de disposition des constituants de la multiplication : le wolof et le pulaar procèdent différemment.

”

Abdoulaye Elimane Kane, « Structure linguistique et structure mathématique des énoncés en numération orale »,
in *Revue sénégalaise d'histoire sociologie, philosophie des sciences et techniques*,
n° 3, mai 1992, Épistème, © Fondation Leopold Sédar Senghor, pp. 89-97.



3 LE RAPPORT RATIONNEL AU MONDE

TEXTE 3 « MATHÉMATIQUES SAUVAGES ET RATIONALITÉ », ABDOULAYE ELIMANE KANE

“ […] Le savoir se constitue en général dans un champ de pratiques humaines, à partir duquel, par observation et par itération des rapports invariants, l’homme institue des rites, des règles et des lois pour agir et prévoir.

Aussi, importe-t-il de reprendre la question du rapport des numérations orales à la rationalité en expliquant l’hypothèse suivante : le phénomène numéral (c’est-à-dire nommé et ordonné) est différent et représente plus que le phénomène naturel observé et vécu.

Je partirai de l’exemple de la “main” si souvent invoquée pour conclure de l’importance de la base 5 à l’idée que les numérations correspondantes ne sont que la reproduction de ce qu’il y a de plus immédiat et familier à l’homme : le corps.

On a souligné à juste raison que la main et le corps humain ont suggéré l’idée de base du fait de l’unité qu’ils constituent respectivement tout en étant composés d’unités. Mais on n’a pas suffisamment mis l’accent sur le fait que dès l’instant où l’une et l’autre jouent le rôle de base (quinaire pour la main et vigésimale pour le corps avec 10 doigts des deux mains ajoutés aux 10 orteils), nous n’avons plus affaire à des organes mais à des instruments. En effet, une base de numération est un artifice et en tant qu’artifice nous introduit dans la culture et par conséquent l’invention d’une ruse pour mesurer ce qui au départ est innombrable, foisonnant, chaotique. Pour s’en rendre compte, il suffit de considérer qu’une fois la base acquise, elle engendre ses propres puissances successives dont chacune n’a avec sa lointaine origine “naturelle” qu’est l’organe qu’un vague rapport. Les puissances successives de la base sont nommées et reçoivent comme indiqué plus haut une fonction de relais et d’unité nouvelle. Cela apparaît encore nettement dans l’histoire propre à certains groupes comme ceux des peuples mandé qui ont su se donner successivement ou cumulativement des bases auxiliaires comme 5, 20, 60, 80 et enfin 100, tout en conservant le même nom pour les désigner : *kémé*. Cet instrument est incontestablement au-delà de l’organe. Il porte fondamentalement la marque du *logos*. La numération parlée, en dépit de ses limites par rapport à la numération écrite, crée dans l’immensité du divers et de l’irrationnel (naturel), un “univers” du dicible, exactement au sens de ce qui, pouvant être nommé, peut du même coup instituer un *rapport*, ici précisément un rapport entre deux nombres, puis entre plusieurs. Du reste, dans la langue classique grecque, *logos* a bien eu le sens de “nombre”, “suite ou ensemble d’objets”. C’est ce qu’il fallait démontrer. ”

Abdoulaye Elimane Kane, « Mathématiques sauvages et rationalité », in Paulin J. Hountondji (dir.), *La Rationalité, une ou plurielle ?*, Dakar : © CODESRIA – UNESCO, 2007, pp. 218-219.

COMMENTAIRE

Étudier la mathématique africaine impose qu'on aborde les questions épistémologiques fondamentales que cette mathématique implique. Partant de l'Égypte ancienne, le bref énoncé du mathématicien et pédagogue Ahmès introduisant le *Papyrus* de *Rhind* résume parfaitement la place que la science des nombres occupait dans la hiérarchie des savoirs. L'idée que la mathématique fournit des règles pour étudier et comprendre le réel est importante. Ce sont les progrès rapides de la civilisation qui avaient imposé la mathématique comme science reine pour la mesure des quantités, des grandeurs, des durées du monde sensible. La mathématique fournit des procédés qui permettent de percer les énigmes les plus cachées de l'univers, le motif ultime qui détermine cette science étant de fournir des outils appropriés pour connaître avec précision la nature des choses. Dans le processus de la connaissance du réel, elle offre le modèle le plus parfait de rigueur.

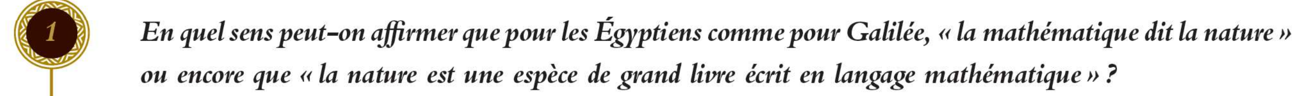
C'est cette rigueur dans la progression de l'exposition qui frappe tant dans les écrits mathématiques. La nouveauté ici, c'est la manière dont les mathématiciens combinent les règles de la méthode pour accéder à la connaissance et les principes pédagogiques pour l'éducation scientifique des jeunes. Les exercices d'Ahmès sont donc d'un double intérêt, scientifique et didactique. Une formation scientifique efficace suppose d'abord que le maître-scribe lui-même domine l'objet enseigné. Selon Malolo Dissaké, le maître le fait en variant les procédures de résolution des problèmes et en exposant les aspects capables de susciter la curiosité du jeune élève. Originale même pour notre époque, cette méthode de formation scientifique nous introduit dans une série de questions vraiment excitantes d'un point de vue épistémologique. Parmi ces questions, il y a notamment celle – fondamentale mais très controversée, s'agissant de la science égyptienne – de la *preuve.* Mais il y a un autre type de questions épistémologiques et méthodologiques que la mathématique à elle seule était incapable de résoudre. Il en est ainsi de la question cruciale de la source de nos connaissances, que résout avec un esprit très moderne, le document de philosophie memphite (Partie I). Selon ce traité en effet, la connaissance initiée par les sens est ensuite construite par l'entendement avant de s'incarner dans le verbe qui lui donne forme. Le verbe est la condition nécessaire pour que la connaissance devienne idée.

L'autre problème essentiel posé par ce traité est celui de l'intelligibilité de notre monde. L'insertion de Ptah, ou encore de l'Intellect au cœur du cosmos, suffit à expliquer pourquoi notre monde est rationnel, intelligible et pourquoi ses lois peuvent être saisies par notre raison. C'est tout l'intérêt ontologique et gnoséologique du panlogisme qui signifie que tout le développement de la nature, de l'histoire et de la société est le produit de l'activité logique de la raison. Comme le montre Elimane Kane (texte 3), même le phénomène qui semble le plus élémentaire, à savoir la numération à partir de bases 5, 10 ou 20 correspondant aux membres du corps (doigts des mains et orteils), fait partie d'une faculté naturelle d'abstraction qui permet aux hommes de former des notions bien plus générales. Loin d'être rattachée à un rapport seulement immédiat avec le corps, la faculté de compter témoigne du fait que, y compris dans les cultures orales, les hommes sont mus par une activité rationnelle qui leur permet d'ordonner et de structurer « l'immensité du divers » pour la rendre intelligible. Autrement dit, le rapport des hommes, y compris avec les choses et les données les plus immédiates, est toujours un rapport rationnel.

C'est le même *logos* qui est à l'œuvre dans les structures parenthétiques étudiées par le même auteur. Le *logos* découle ici d'une idée apparemment simple, mais qui, à l'œuvre, se révèle d'une redoutable complexité. Cette idée est que la numération parlée est, dans une large mesure, tributaire des propriétés de la langue qui lui sert à nommer et à construire les nombres. Ici, la syntaxe et l'ordre sont unis par des liens indissolubles et apparaissent en même temps comme des notions logiques.

L'ingéniosité qui consiste à recourir aux désinences grammaticales et aux particularités syntaxiques pour introduire des marques de distinction dans des éléments de l'énoncé là où la numération écrite utilise des parenthèses, constitue incontestablement l'originalité de l'objet étudié ici.

QUESTIONS



1. *En quel sens peut-on affirmer que pour les Égyptiens comme pour Galilée, « la mathématique dit la nature » ou encore que « la nature est une espèce de grand livre écrit en langage mathématique » ?*

2. *À partir de quel moment les doigts et les orteils cessent-ils d'être de simples organes pour devenir d'authentiques instruments de connaissance ?*

3. *En partant de l'extrait de texte 3, montrer en quoi consiste l'esprit scientifique.*

4. *En s'appuyant sur l'extrait de texte 2, montrer comment s'exprime le lien entre la structure mathématique et la structure linguistique dans le système de numération orale.*



III FORMES POLITIQUES DU VIVRE ENSEMBLE

INTRODUCTION

Cette partie comprend trois textes essentiels. Le premier de ces textes intitulé « Instructions données au vizir Rekhmiré », remonte à la XVIIIe dynastie égyptienne (–1550-1292). Il s'agit d'un document funéraire autobiographique qui raconte la cérémonie de prise de fonction du vizir Rekhmiré, sous le roi Thoutmosis II. La XVIIIe dynastie correspond à l'apogée de la civilisation égyptienne. La maturité civique qui s'observe à cette époque explique les tentatives précoces d'établissement d'un *espace public* gouverné par les principes de la raison. Une attention particulière est accordée à la définition des normes juridiques et des lois morales conformes aux principes de Maât (Vérité-Justice). Là réside la grande nouveauté philosophique et culturelle de ce texte. Car, sans l'existence, au cours de cette époque, d'un authentique espace public régulé par le principe de la Vérité-Justice, l'idée originale selon laquelle tout magistrat doit exercer *à visage découvert* serait totalement inintelligible. Dans ce texte, les choses se passent comme si l'État et la magistrature étaient placés en permanence sous le contrôle non seulement des justiciables, mais aussi de l'opinion publique tout entière. C'est le concept philosophique de Maât qui seul, rend possible l'exigence de critique du pouvoir d'État et pose la question fondamentale du *dictamen* de la conscience, des obligations morales, des lois politiques et des devoirs à l'égard de la personne humaine. Le texte insiste sur le devoir de prévenance à l'égard des justiciables, l'exigence de fermeté qui doit impliquer non la terreur, mais la douceur.

Le souci de la personne humaine constitue l'essentiel du deuxième texte intitulé : « La Charte du Mandé : la Déclaration mandingue des droits de l'homme ». Ce document, également connu sous le nom de « Charte du Kouroukan Fouga », est entré dans le programme des études juridiques des universités ouest-africaines. La Charte fut probablement édictée en 1236 après la victoire de Soundjata Keïta sur le roi Soumaworo Kanté, à l'origine de l'empire du Mali. C'est au cours d'un atelier organisé du 3 au 12 mars 1998 par le Centre d'études linguistiques et historiques par tradition orale (CELHTO) en Guinée, que la Charte du Kouroukan Fouga fut « redécouverte ». Déclamée à tour de rôle par neuf griots[28], la Charte fut organisée en texte constitutionnel par Siriman Kouyaté, griot lui-même et par ailleurs Conseiller à la Cour d'appel de Kankan en Guinée Conakry.

En plusieurs points, la Charte du Mandé rappelle l'esprit du texte de la Déclaration universelle des droits de l'homme. Sa redécouverte au XXe siècle par les milieux scientifiques africains constitue un événement philosophique et culturel majeur, au regard des buts affichés en matière de respect du droit à la vie et à l'alimentation. Le texte insiste en outre sur la protection des libertés d'expression, d'association et d'action. Ces dernières libertés conditionnent toutes les autres, en particulier la liberté de pensée et la liberté de disposer de sa propre personne. La disposition portant sur l'abolition de l'esclavage est capitale puisque la Charte affirme que cette pratique avilit la personne humaine et la dépouille de sa dignité. L'autre disposition importante, de portée philosophique et politique indéniable, concerne l'éducation des enfants, dont le but est de les préparer à la coopération et à l'échange social, seuls à même de favoriser, plus tard, le partage des valeurs communes.

[28] En Afrique subsaharienne, le griot est un poète-musicien ambulant. On lui attribue généralement des pouvoirs surnaturels. Voilà pourquoi il jouit d'une très grande liberté de parole.



Ce sont ces valeurs qui, dans le troisième texte proposé du philosophe camerounais Marcien Towa, justifient le concept décisif de « communauté instituée des consciences », inspiré du philosophe allemand Hegel. L'*Essai sur la problématique philosophie dans l'Afrique actuelle* dont est extrait le texte ici présenté, a été écrit dans un contexte marqué par l'âpreté de la lutte idéologique dirigée contre, d'une part, la tendance de la Négritude incarnée par Léopold Sédar Senghor[29], et, d'autre part, la philosophie d'inspiration ethnologique (ethnophilosophie), inspirée de *La Philosophie bantoue* de Placide Tempels[30]. La Négritude et l'ethnophilosophie avaient recyclé, dans la philosophie africaine, certaines catégories empruntées au romantisme de la fin du XIXe siècle et disposaient à la méfiance envers la raison et la culture philosophique. Le texte proposé est une réponse à cette approche spécifique d'une philosophie dont l'ambition est de soustraire les points de vue, les opinions et les dogmes à la discussion. L'affirmation fondamentale de ce texte est que le refus du débat critique sape les fondements de la communauté humaine, un tel refus signifiant l'impossibilité d'une entente rationnelle entre les hommes, les sociétés et les cultures. C'est la montée des catégories d'inspiration postmoderne de « dissensus », de « dissentiment » et de refus du consensus qui fait l'actualité philosophique du texte de Marcien Towa.

[29] *Cf.* Marcien Towa, *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou Servitude* ?, Yaoundé : Éditions Clé, 1980 ; *Poésie de la Négritude*, Sherbrook : Éditions Naaman, 1983.
[30] Placide Tempels, *La Philosophie bantoue*, traduit du néerlandais par A. Rubbens, Paris : Présence africaine, 1949.



III FORMES POLITIQUES DU VIVRE ENSEMBLE

1 GOUVERNEMENT ET ESPACE PUBLIC

TEXTE 1 « INSTRUCTIONS DONNÉES AU VIZIR REKHMIRÉ »

“ Vois-tu, être vizir ce n'est pas là chose douce et agréable, cela est même parfois amer comme du fiel […] Des plaignants du Sud et du Nord, du pays tout entier, viendront… Toi, tu veilleras à ce que toutes choses soient faites conformément à ce qui est la loi, conformément aussi à leur droit, en assurant la justice pour chaque homme. Un juge doit (vivre) à visage découvert, car l'eau et le vent rapportent tout ce qu'il fait, et personne n'ignore ses actes. Si une faute survient dans ce que fait un autre juge et que cela ne soit pas annoncé par la bouche du préposé à l'instruction, on le saura par la bouche de celui qui est jugé : celui-ci, en effet, qui se tient au côté de ce préposé, dira : “Ce n'est point là [me rendre justice]”. Vois-tu, c'est le sûr asile d'un juge que d'agir conformément à la règle, lorsqu'il répond à ce que demande un plaignant ; ainsi celui qui est jugé ne pourra pas dire : “On ne m'a pas rendu justice.” Considère cette sentence qui est dans le Livre de Memphis et qui dit : “À roi vénéré, vizir respectueux des lois…” [Garde-toi aussi] de ce qui était dit du vizir Khety, à savoir qu'il lésait ses proches au profit d'autres [...] Mais c'est l'abomination de Dieu que la partialité.

Ceci est pour toi une instruction à laquelle tu dois te conformer. Considère celui que tu connais de la même façon que celui que tu ne connais pas, celui qui est proche de toi par la parenté comme celui qui est éloigné de ta maison. Le juge qui agira ainsi, prospérera, ici, dans sa fonction. N'éconduis aucun plaignant sans avoir prêté attention à ses paroles. Si l'un d'eux vient se plaindre à toi, ne rejette pas ce qu'il dit [...] ; tu peux l'éconduire, mais après que lui aura fait comprendre pourquoi il est repoussé. Vois, on a l'habitude de dire : un plaignant aime que l'on accueille avec bienveillance son discours, plus encore que de voir sa plainte exaucée.

Ne te mets en colère contre un homme, à tort ; sois seulement irrité contre celui qui le mérite. Inspire la crainte, afin que l'on ait peur de toi ; c'est un (vrai) juge celui que l'on redoute. Mais, vois-tu, la dignité du juge est de pratiquer la justice ; et si un homme est redouté [excessivement], l'opinion du peuple sera qu'il y a en lui quelque chose de mauvais, et on ne dira pas de lui : c'est un homme. [Si un juge] parle mensongèrement, [il s'en ira comme il le mérite].

Vois, tu atteindras le succès, dans l'accomplissement de la fonction, en pratiquant la justice, car ce que l'on désire surtout, c'est que l'équité soit assurée dans les démarches du vizir ; il est celui qui, scrupuleusement, veille sur les lois […]. Vois, donc, on appelle le scribe en chef du vizir “Scribe de la Vérité-Justice” [...] Quant à la salle dans laquelle tu donneras audience, il y a en elle une “pièce large”, dite “des deux Maât”, où tu prendras tes décisions. ”

Claire Lalouette, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. Des pharaons et des hommes,* Paris : © UNESCO – Éditions Gallimard, 1984, pp. 182-184.



2 LE VIVRE ENSEMBLE ET LES DROITS

TEXTE 2 LA CHARTE DU MANDÉ : LA DÉCLARATION MANDINGUE DES DROITS DE L'HOMME

" Les enfants de Sanéné et Kontron déclarent : toute vie humaine est une vie.
Il est vrai qu'une vie apparaît à l'existence avant une autre vie,
Mais une vie n'est pas plus "ancienne", plus respectable qu'une autre vie,
De même qu'une vie n'est pas supérieure à une autre vie.

Les enfants de Sanéné et Kontron déclarent : toute vie étant une vie, tout tort causé à une vie exige réparation.
Par conséquent, que nul ne s'en prenne gratuitement à son voisin ;
Que nul ne cause du tort à son prochain ;
Que nul ne martyrise son semblable.

Les enfants de Sanéné et Kontron déclarent :
Que chacun veille sur son prochain ;
Que chacun vénère ses géniteurs ;
Que chacun éduque ses enfants ;
Que chacun pourvoie aux besoins des membres de sa famille.

Les enfants de Sanéné et Kontron déclarent :
Que chacun veille sur le pays de ses pères.
Par patrie, pays ou terre des pères,
Il faut entendre aussi et surtout les hommes :
Car, tout pays, toute terre qui verrait les hommes disparaître de sa surface
Connaîtra le déclin et la désolation.

Les enfants de Sanéné et Kontron déclarent :
La faim n'est pas une bonne chose,
L'esclavage non plus n'est pas une bonne chose ;
Il n'y a pas pire calamité que ces choses-là,
Dans ce bas monde.
Tant que nous disposerons du carquois et de l'arc,
La faim ne tuera personne dans le Mandé,
Si d'aventure la famine survient ;

La guerre ne détruira plus jamais de village
Pour y prélever des esclaves ;
C'est dire que nul ne placera désormais le mors dans la bouche de son semblable,
Pour le vendre ;
Personne ne sera non plus battu au Mandé,
A fortiori mis à mort, parce qu'il est fils d'esclave.

Les enfants de Sanéné et Kontron déclarent :
L'essence de l'esclavage est éteinte ce jour.
"D'un mur à l'autre", d'une frontière à l'autre du Mandé ;
Les razzias sont bannies à compter de ce jour au Mandé,
Les tourments nés de ces horreurs disparaîtront à partir de ce jour au Mandé.
Quelle horreur que la famine ! Un affamé ignore toute pudeur, toute retenue.
Quelle souffrance épouvantable pour l'esclave et l'affamé,
Surtout lorsqu'ils ne disposent d'aucun recours ;
L'esclave est dépouillé de sa dignité partout dans le monde.
Les gens d'autrefois nous disent :
L'homme en tant qu'individu, fait d'os et de chair,
De moelle et de nerfs, de peau recouverte de poils et de cheveux, se nourrit d'aliments et de boissons ;
Mais son "âme", son esprit vit de trois choses :
Voir qui il a envie de voir,
Dire ce qu'il a envie de dire,
Et faire ce qu'il a envie de faire.
Si une de ces choses venait à manquer à l'âme,
Elle en souffrirait,
Elle s'étiolerait sûrement.

En conséquence, les enfants de Sanéné et Kontron déclarent :
Chacun dispose désormais de sa personne,
Chacun est libre de ses actes, dans le respect des "interdits", des lois de sa patrie.
Tel est le serment du Mandé,
À l'adresse des oreilles du monde tout entier .

”

La Charte du Mandé et autres traditions du Mali, traduction française de Youssouf Tata Cissé et Jean-Louis Sagot-Duvauroux,
Paris : © Éditions Albin Michel, 2003.

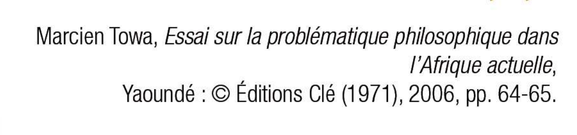


III FORMES POLITIQUES DU VIVRE ENSEMBLE

3 LE VIVRE ENSEMBLE ET L'EXERCICE DE LA PENSÉE

TEXTE 3 *ESSAI SUR LA PROBLÉMATIQUE PHILOSOPHIQUE DANS L'AFRIQUE ACTUELLE*, MARCIEN TOWA

“ De l'affirmation que la raison ne pouvait parvenir à la vérité théorique dans le domaine de la métaphysique, on conclut non à la nécessité d'une plus grande rigueur méthodologique, mais au droit de trancher les questions métaphysiques d'après le sentiment et l'opinion subjective, de substituer aux démonstrations des descriptions de la simple vie intime de la conscience considérée comme d'autant plus pure qu'elle était moins critique. La philosophie populaire peut sembler reposer sur une conviction et une compréhension personnelle et exclure l'autorité et l'arbitraire. Mais les représentations immédiates, les sentiments intérieurs étant acceptés sans examen, dès leur révélation, constituent encore une sorte d'autorité, l'autorité intérieure de la conscience et du cœur [...] Dans tous ces courants de pensée, tout se fonde sur l'instinct moral, le sentiment du droit ou du devoir, etc. La morale, les dogmes religieux forment le contenu de ce mode de pensée. Si ce contenu ne se fonde que sur le sentiment, il revêtira chez l'un telle forme, et chez l'autre, telle autre forme, ce qui en décidera ne pourra être que l'arbitraire subjectif. La philosophie populaire cherche moins la pénétration intellectuelle que l'édification par l'enthousiasme enflammé pour le beau, le sacré ou la religion. Elle croit trouver dans ce zèle brûlant un raccourci vers le vrai, lui épargnant de suivre le long chemin de culture philosophique, le mouvement riche et profond à travers lequel seul l'esprit parvient au savoir. Le résultat décevant en est en fait la présomption d'idées toutes faites qu'on n'estime pas utile de soumettre à la discussion, sans se priver pour autant de juger ou de condamner en leur nom les idées qui s'y opposeraient. Le recours au sens commun, à la pureté de la conscience ou à l'innocence du cœur comme fondement ultime des “vérités ” annoncées par la philosophie populaire ruine en fait toute possibilité de dialogue et d'accord entre les hommes [...] La philosophie populaire, par son appel au cœur, au sentiment intérieur, ou à l'intuition comme juge suprême du vrai et du faux détruit donc la racine de l'humanité, car “la nature de l'humanité, c'est de tendre à l'accord mutuel ; son existence est seulement dans la communauté instituée des consciences”. ”



Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*,
Yaoundé : © Éditions Clé (1971), 2006, pp. 64-65.

COMMENTAIRE

C'est en définissant la communauté humaine comme unie par les *liens solides de la raison* que, depuis l'Antiquité, la pensée africaine pose la question fondamentale des formes politiques du vivre ensemble. Les textes choisis dans ce recueil ont donc pour thème commun la *raison en tant que principe unificateur* des ensembles humains supérieurs. La raison ici se traduit de façon variée, en termes de Vérité-Justice (Maât), de modération dans l'action, d'équité, d'égalité, de respect de la personne humaine, de la communauté instituée des consciences, de respect des lois, de soumission au droit, d'égalité de tous devant la justice, d'impartialité et d'objectivité du magistrat, de mesure, de modération dans la conduite des hommes. La proposition fondamentale des textes étudiés est donc que l'observance des principes de la raison et la pratique de la vérité et de la justice seules permettent la constitution, le maintien et la stabilité de la société et de l'État.

Le texte égyptien proposé est essentiel parce qu'il nous introduit directement dans les débats philosophiques actuels, liés à la définition d'un espace public en tant qu'espace d'exercice de la raison et de délibération ouvert à tout esprit éclairé. L'idée forte, ici, se traduit en termes de constitution des individus en communauté d'échanges rationnels. Pour une meilleure saisie de cette question, il convient de se rapporter à la définition que Hannah Arendt et Jürgen Habermas donnent de l'idée d'espace public. Cette notion renvoie en effet à un processus où des individus constitués en collectif et faisant usage de leur raison investissent l'espace public dominé par l'autorité de l'État et transforment cet espace en un lieu où la critique la plus radicale peut s'exercer contre tout ce qui représente l'État. Sans l'existence d'un authentique espace public, certaines affirmations fondamentales de ce texte nous resteraient inintelligibles, par exemple cette idée neuve selon laquelle « un juge doit (vivre) à visage découvert » dans l'exercice de ses fonctions, « car l'eau et le vent rapportent tout ce qu'il fait, et personne n'ignore ses actes ». Il en est de même de cette autre idée qui recommande l'impartialité dans l'énoncé des jugements, dès lors qu'on sait que les justiciables lésés sont toujours prompts à dénoncer publiquement les injustices dont ils sont victimes. Dans cet univers où la loi est souveraine, le jugement de l'opinion publique compte plus que tout, et les juges partiaux auront tout à redouter des sentences terribles de cette opinion publique qui, impitoyablement, sanctionne les vices des hommes publics. À ces hommes, il est recommandé un certain nombre d'autres vertus capitales : la recherche d'équilibre entre la nécessaire fermeté (le magistrat doit être craint) et la bienveillance, car il y a forcément quelque chose de pervers dans tout homme public qui n'inspire que la terreur ; l'impartialité et l'équité tant à l'égard des proches qu'à l'égard des inconnus. Les écrits administratifs, politiques, juridiques et judiciaires égyptiens sont remplis d'images renvoyant à l'aiguille de la balance, au fil à plomb et au poids, vertus cardinales que Thot, garant de l'État bureaucratique rationnel et Mâat, incarnation suprême du Vrai et du Juste, imposent aux hommes.

Il se dégage des textes proposés dans cette partie une vision optimiste de la vie et de la nature humaine. Sans cet optimisme, la tonalité particulière de la Charte du Mandé et du texte de Marcien Towa proposés resterait inintelligible. Le monde idéal en filigrane dans ces textes n'est ni agressif ni sauvage, et l'homme envisagé n'apparaît pas comme un loup pour l'homme. C'est ici que la paix, la tolérance, la concorde et l'amitié – seules garantes de la conservation de la société et de l'État –, se construisent, grâce à une éducation appropriée de l'âme. Towa exalte l'éducation philosophique ou encore, « le long chemin de la culture philosophique » à travers lequel l'esprit parvient à la connaissance véritable. À l'éducation philosophique, à la « pénétration intellectuelle », il oppose « l'édification par l'enthousiasme enflammé pour le beau, le sacré et la religion », en tant que raccourci injustifié vers le vrai. Selon l'auteur, un tel raccourci ne prépare pas suffisamment les esprits à l'échange rationnel, puisque seules sont interminablement recyclées les opinions toutes faites, les préjugés non discutés, les intuitions non médiatisées, autant de facteurs de discorde, de violence et de séparation. Or, selon Towa, ce qui fonde véritablement l'essence de l'humanité, ce n'est ni la violence ni la discorde encore moins la séparation, mais bien la concorde, l'accord mutuel qui renvoie à un monde commun régi par des normes, des lois définies en commun et librement acceptées. La coopération véritable, synonyme de *communauté instituée des consciences*, commence donc avec la critique des points de vue propres. Cette critique constitue le point de départ obligé de l'échange rationnel d'arguments, de points de vue, d'opinions.

C'est par les normes et les lois que le monde commun, non seulement nous rassemble, mais aussi nous empêche de nous quereller et de nous battre sans fin. L'idée neuve de communauté instituée des consciences renvoie à un monde de raisons en interaction constante et qui a donc le pouvoir de rassembler. Ce qui fait du rassemblement des consciences une véritable institution, ce n'est pas tant le grand nombre d'individus (la foule) qui composent le collectif que la capacité qu'ont ces individus faisant usage de leur raison à délibérer, à négocier des ententes, à tisser des liens, à partir d'un consentement éclairé et argumenté. Or, l'individu visé dans la critique de la philosophie populaire n'est rien de moins que le sujet intuitif lui-même, inapte tant à l'échange argumenté qu'à la coopération

elle-même. Parmi les vices capitaux de la philosophie populaire, toujours selon Towa, il y a principalement le droit de trancher les questions essentielles d'après le sentiment et l'opinion subjective et le refus de l'argumentation, de la démonstration et de la preuve.

Raisonner à partir des principes généraux et objectifs, c'est ce que fait la Charte du Mandé dont la modernité des propositions est évidente. Ces propositions concernent les aspects essentiels de la vie bonne : le droit imprescriptible à la vie, toute vie étant une vie ; l'égalité de statut dans la jouissance de la vie. Une telle égalité signifie qu'aucune vie n'est supérieure à une autre vie, de la même manière qu'aucune vie n'est plus respectable qu'une autre ; le droit de jouir de son intégrité physique et morale. Une telle disposition signifie que nul n'a le droit ni d'agresser ni de martyriser son prochain ; l'appel au patriotisme qui prescrit les devoirs envers la nation ; le droit à une alimentation abondante et de qualité pour l'équilibre psychologique et moral des individus : « un affamé ignore toute pudeur, toute retenue » ; le devoir du corps social tout entier d'éduquer ses enfants, pour mieux préparer ces derniers à l'échange social et à la coopération ; la mise hors la loi de l'esclavage, car l'esclavage dépouille l'homme – dans la portée universelle de celui-ci –, de sa dignité ; le droit d'offrir à l'âme humaine ses nourritures préférées que sont : la liberté de s'associer (l'homme a le droit de voir qui il a envie de voir), de s'exprimer (l'homme a le droit de dire ce qu'il a envie de dire), la liberté d'agir (l'individu a le droit de faire ce qu'il a envie de faire). Nourritures essentielles de l'âme, ces libertés conditionnent toutes les autres, en particulier, le droit de penser, le droit de disposer de sa personne, la responsabilité individuelle.

QUESTIONS

1. *Identifier, dans l'extrait de texte 1, les passages qui permettent d'accréditer l'idée anticipée d'un espace public africain. Comment s'exprime un tel espace public ?*

2. *Selon les instructions données au vizir Rekhmiré, « si un homme est redouté [excessivement], l'opinion du peuple sera qu'il y a en lui quelque chose de mauvais». Discuter cette affirmation.*

3. *En affirmant que le juge doit toujours se rappeler que « l'eau et le vent rapportent tout ce qu'il fait », le droit égyptien semble accorder une place importante à l'opinion publique. Comment concilier cet impératif avec l'exigence d'une justice impartiale ? La justice ne court-elle pas le risque de se soumettre définitivement au diktat de l'opinion et de la foule ?*

4. *Identifier, dans l'extrait de texte 2, les passages qui annoncent clairement le texte de la Déclaration universelle des droits de l'homme et montrer ce qui fait son actualité philosophique et politique.*

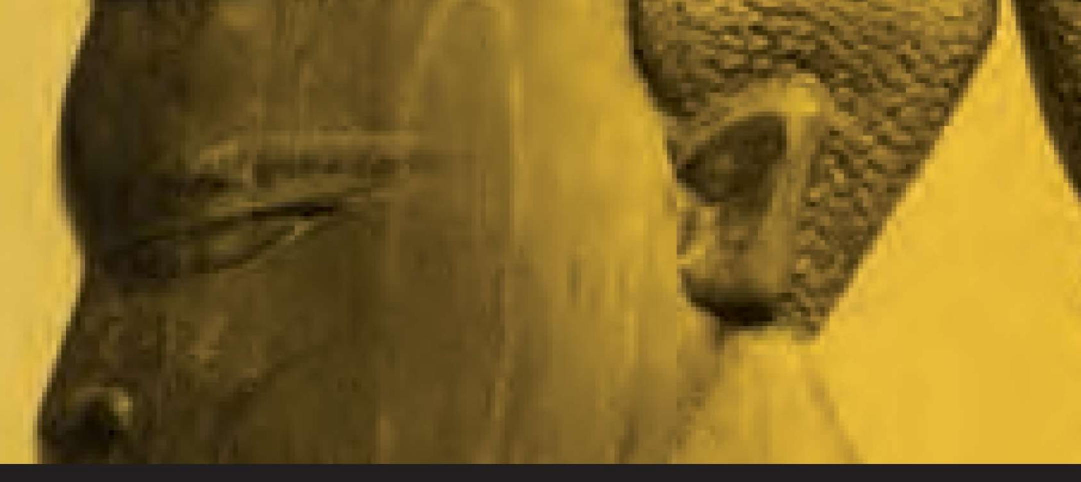
5. *Identifier, dans les traditions de votre société, des systèmes de pensée qui s'apparenteraient à ce que Marcien Towa appelle « la philosophie populaire ».*

ACTIVITÉS PÉDAGOGIQUES

1. *Effectuer une recherche documentaire sur les liens possibles entre les concepts de Maât (Égypte) et de Dikè (Grèce).*

2. *Après une lecture attentive de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote, mettre en évidence les passages où Aristote argumente la différence entre la justice universelle et la justice individuelle. Faire une étude comparative avec les deux définitions de la Maât suggérées à partir de l'extrait de texte 2.*

3. *Pour Marcien Towa : « La nature de l'humanité, c'est de tendre à l'accord mutuel ».*
Êtes-vous d'accord avec l'auteur ? Organiser un débat autour de cette affirmation du texte 3.

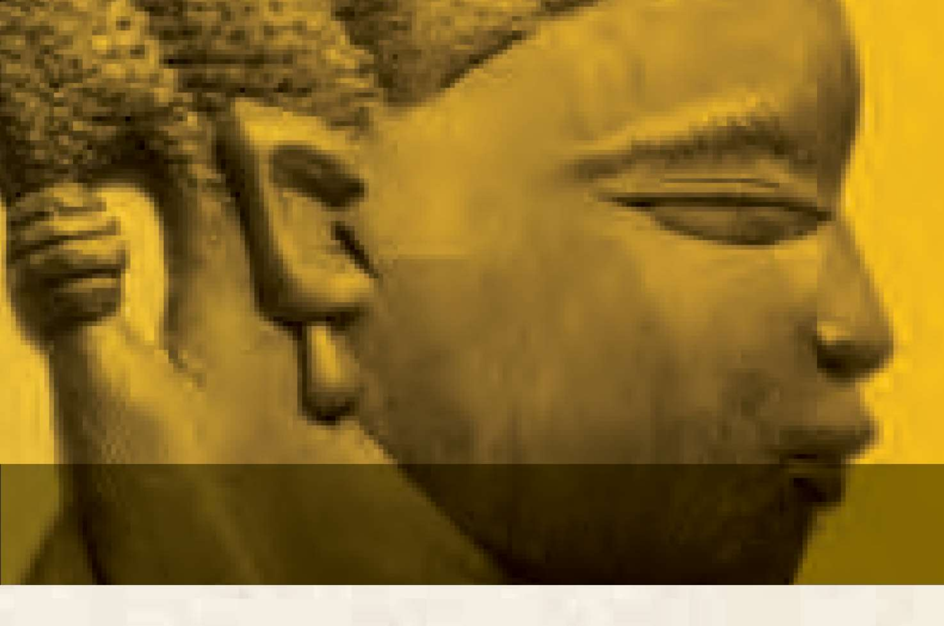


IV ÉGALITÉ DES GENRES

INTRODUCTION

Pour étudier la question du genre en Afrique, notre choix a porté sur deux textes significatifs. L'enjeu du débat sur lequel nous avons choisi de nous concentrer, est, comme le montre la philosophe béninoise Ariane Djossou-Ségla (texte 1), une redéfinition complète de la nature humaine elle-même. La philosophe défend l'idée selon laquelle il est primordial d'intégrer la femme dans la définition de l'identité humaine. Cela implique un processus où la tension dialectique entre les sexes doit être maintenue. Une telle tension permettrait une meilleure compréhension, et une meilleure prise en compte du vécu des femmes, non en tant qu'appendice de l'homme, mais en tant qu'être de désir, de volonté et de liberté.





Le deuxième extrait de texte, de Léopold Sédar Senghor, introduit d'importantes questions aux enjeux historiques et philosophiques multiples. L'une de ces questions concerne le statut de la femme en tant que « gardienne de la maison » et, à ce titre, « dépositaire du passé et garante de l'avenir » du groupe. Une confrontation philosophique sur la place de l'*oikos* (maison) grecque s'impose ici (voir le commentaire du texte). L'autre question philosophique fondamentale suggérée par ce texte porte sur le droit au matronyme. Il s'agit là d'un acquis décisif du système du droit maternel (matriarcat), très enraciné dans les sociétés africaines. Les enjeux du matronyme sont philosophiques, mais également politiques et sociaux. Le droit de porter et de transmettre le nom renseigne sur le statut ontologique de la personne qui le porte. Cette question peut s'éclairer à partir des réflexions d'Aristote sur le partage des vertus éthiques liées au sexe, la position du Stagirite étant que l'homme est par nature plus apte à commander que la femme. Au plan politique, le droit au matronyme entraîne pour la femme la pleine jouissance de droits, supplémentaires, par exemple celui d'aligner son enfant sur le clan maternel, celui de transmettre la noblesse et l'héritage, celui de conserver dans son foyer les dieux de son clan originel, etc. L'idée qu'en Afrique le mariage n'entraîne pas automatiquement la femme dans le régime de la domesticité est capitale. Un tel changement de statut n'aurait été possible que si le mariage correspondait à la fondation d'une nouvelle famille et à l'intégration de la femme dans le clan de son mari. Or, Senghor a bien vu que le mariage n'est qu'une alliance entre deux clans qui coopèrent (dans le cadre particulier de l'union conjugale), tout en conservant chacun sa personnalité, sa liberté et ses droits.



IV ÉGALITÉ DES GENRES

1 LE FÉMININ ET L'IDENTITÉ HUMAINE

TEXTE 1 « COMMENT CORRIGER LA TRADITION PHILOSOPHIQUE DE LA NATURE HUMAINE PAR LA QUESTION DE LA FEMME ? », ARIANE DJOSSOU-SÉGLA

« La femme peut bien être introduite dans la nature humaine, non pas comme l'ajout de ce qui était absent, le féminin, ni comme le retrait de ce qui était totalement présent, le masculin, mais plutôt comme une réelle prise en compte de l'identité humaine perceptible sans un refoulement de la sexuation.

Cela veut dire que la nature humaine prend son sens de concept distinguant l'être humain de l'animal, mais que, dans le domaine social, cet être serait identifié autant par la femme que par l'homme parce que, aussi idéelle que puisse paraître l'identification de la société civile ou de la société politique dans une théorie sociopolitique, elle ne peut pas se passer de la référence à une quelconque réalité concrète notifiée par des exemples. Ces derniers sont évoqués pour confirmer ou infirmer la conceptualisation.

Notre position suggère que l'on conserve aux anciennes catégories de sexe leur contenu purement biologique sans rejeter les effets psychologiques qui adviennent, afin que ces mêmes catégories soient élevées au rang de considérations et de références valables. La distinction entre l'animal et l'être humain garde son importance si l'on reste à ce niveau général. Lorsqu'il s'agit de spécifier les caractéristiques humaines, ce ne serait plus l'homme seul qui servirait, mais aussi la femme. Et c'est à ce niveau que s'opère la correction de la tradition philosophique de la nature humaine.

Notre perspective est la prise en compte du sexe dans les théories sociopolitiques. Cette prise en compte du sexe s'inscrit en droite ligne de ce que recommande la méthodologie féministe à propos de la rupture avec le refoulement ou la neutralisation de sexe… La prise en compte du sexe permet la construction d'un savoir véritablement humain d'où peuvent partir toutes les interventions politiques. C'est dire que si le sexe est pris en compte pour établir un savoir véritablement humain, il ne peut être que profitable pour une reconstruction de la nature humaine. L'inclusion de la femme dans la nature humaine conduit à la compréhension du vécu des femmes en tant qu'êtres humains, et à la construction de sociétés dans lesquelles elles seront prises à part entière et où elles participeront comme membres sans mutilation de quoi que ce soit de leurs aptitudes, bref dans toute leur intégralité. »

Ariane Djossou-Ségla, « Comment corriger la tradition philosophique de la nature humaine par la question de la femme ? »,
in Paulin J. Hountondji (dir.), *La Rationalité, une ou plurielle ?*,
Dakar : © CODESRIA – UNESCO, 2007, pp. 94-95.



COMMENTAIRE

Pour comprendre les doctrines du genre en Afrique, il est utile d'évoquer certaines cosmogonies de la région qui soulignent l'idée que le monde des origines est mâle et femelle, et qu'aucun élément de ce couple pair n'a de préséance sur l'autre. Par exemple, Ptah (Partie I) concentre à égalité les attributs de la femme et les attributs de l'homme. Solidement ancrée dans la vision africaine du monde, cette image se retrouve même dans les représentations de création plus récente, comme l'atteste la néo-cosmogonie des Iks (Ouganda) (Partie IV, texte 4). Ce texte invoque en effet un dieu hermaphrodite, dont les attributs rappellent ceux de Ptah. Il commence ainsi : « Dieu, à l'origine, était double, moitié masculin, moitié féminin. »

Ariane Djossou-Ségla s'inscrit dans cette perspective : selon elle, l'être est nécessairement mâle ou femelle. Mais cette dualité n'a pas de sens comme fusion, mais seulement comme tension, séparation dialectique qui prépare à une unité supérieure que seule permettent la société et la culture, en tant que lieu d'expression et de résolution des contradictions qui naissent dans l'histoire. Ainsi, qu'elle s'exprime par les textes anciens (égyptiens, dogon, etc.), ou modernes (Djossou-Ségla), la perspective africaine exige la redéfinition de l'identité humaine générique et l'inclusion du sexe féminin dans cette redéfinition. Ceci s'oppose fondamentalement au mythe grec exposé par Platon dans *Le Banquet*. C'est la nostalgie des origines qui caractérise principalement le mythe platonicien, le souci étant de retrouver le monde originel qui avait précédé la division du genre humain en mâles et en femelles. Dans ce mythe, tout se passe comme si les contradictions qui travaillent notre monde ne pouvaient se résoudre que par un retour à la nature, à l'unité primordiale. Or, dans la pensée grecque, ce lieu idéal de l'unité primitive est le lieu par excellence où l'élément masculin annexe et absorbe l'élément féminin, considéré comme appendice. Ariane Djousso-Ségla rejette précisément une telle perspective qui, sous prétexte de refouler les sexes ou encore de les rendre neutres, permet d'éluder la question fondamentale de la prise en compte du vécu des femmes.

Le deuxième texte proposé souligne qu'à un moment donné de l'histoire africaine, l'on a pu observer quelque chose comme un déséquilibre politique en faveur du régime du droit maternel encore appelé matriarcat. Comme nous le voyons avec Senghor (extrait de texte 1), c'est « le caractère agraire du monde noir » qui explique l'hégémonie de ce droit. Le matronyme est l'un des vestiges les plus significatifs du régime matriarcal, dont l'Afrique fut une terre d'élection. La question du nom est philosophiquement et juridiquement importante parce qu'elle renseigne sur le statut ontologique et juridique de l'individu qui le porte.

Senghor saisit la place privilégiée de la femme africaine à partir de son statut dans la maison. « Permanente de la famille », « source vitale » suprême, la femme est également « la gardienne de la maison », et, en tant que telle, « dépositaire du passé et garante de l'avenir clanique ». Le matriarcat est le régime politique qui correspond à cette vocation. Du point de vue gréco-romain du monde, l'on peut éprouver un certain malaise devant une telle interpénétration de l'espace domestique et de l'espace politique. Tout se passe ici comme si la maison était l'antichambre de l'agora. La maison, où elle est souveraine, donne l'impression de déposer entre les mains de la femme les clés de la cité. Il n'y a donc rien d'incongru à ce qu'à l'image d'Isis elle-même, la femme africaine soit celle qui institue « les artifices qui réussissent, y compris les lois gouvernementales »[31].

Une telle vision du monde contraste, une fois de plus, avec la vision gréco-romaine par exemple, où l'homme contrôle l'espace privé et l'espace public. Plus précisément, le contrôle par l'homme de l'espace politique commence par l'affirmation de sa souveraineté au sein de la maison, de la famille, comme le voulait Marcus Porcius Caton[32]. À Rome en effet, dans le système de la famille – où *familia*, *famulus* signifie littéralement serviteur –, seul un être est libre et jouit de tous ses droits comme citoyen : c'est le chef de famille, le *pater familias*,

[31] Paul Masson-Oursel, *La Pensée en Orient*, Paris : Armand Colin, 1949, p. 39.

[32] En 195 av. J.-C., des séditieuses romaines demandent au parlement l'abrogation des lois Oppia qui interdisaient aux femmes le port des bijoux dorés et des robes colorées, au nom de l'austérité, pendant la première guerre punique. Misogyne et hostile à une telle demande, Caton déclara *: « Si chacun de nous, Messieurs, avait gardé les droits du mari à l'intérieur de sa maison, nous n'en serions pas arrivés à ce point. Maintenant, voilà où nous en sommes : la tyrannie des femmes, après avoir anéanti notre liberté d'action dans la famille, est entrain de nous détruire au forum »*. Cité par Indro Montanelli, *Histoire de Rome*, Paris : Éditions Mondiales, 1959, p. 168.

qui a le « pouvoir de vie et de mort » sur la domesticité, composée de la femme, des enfants et des esclaves. Dans le droit romain, on disait des membres de la famille qu'ils sont tous « sous sa main ».

Or, le texte de Senghor proposé ici est totalement en contradiction avec les prétentions qui découlent du principe même du *pater familias*. En Afrique par exemple, la femme est souveraine dans la maison : c'est son domaine réservé. Une telle souveraineté lui permet de tisser avec l'homme un type de rapport particulier où les privilèges et les droits acquis dans la maison constituent pour la femme une sorte de brevet qui donne accès au gouvernement de la cité lui-même. Les grands textes africains – à commencer par ceux présentés dans ce recueil – montrent également ce qu'il y a d'incongru dans les autres grandes prétentions liées aux attributs du *pater familias :* le « pouvoir de tuer » et le droit d'avoir la femme « sous la main ». Senghor montre bien qu'en Afrique, le mariage n'éteint pas les droits de la femme, puisque cette dernière est engagée dans une alliance où, en tant que représentante de son clan, elle conserve non seulement son nom – qu'elle peut transmettre –, mais aussi sa personnalité, ses droits, sa liberté, ses ancêtres et ses dieux. Une telle évolution n'aurait jamais été possible sans une conception philosophique ouverte à l'intégration des deux sexes dans la définition de l'identité humaine générique.

QUESTIONS



En s'appuyant sur l'extrait de texte 1, expliquer en quoi l'acceptation de la dualité des sexes permet de corriger la tradition philosophique, relativement à la définition de la nature humaine.



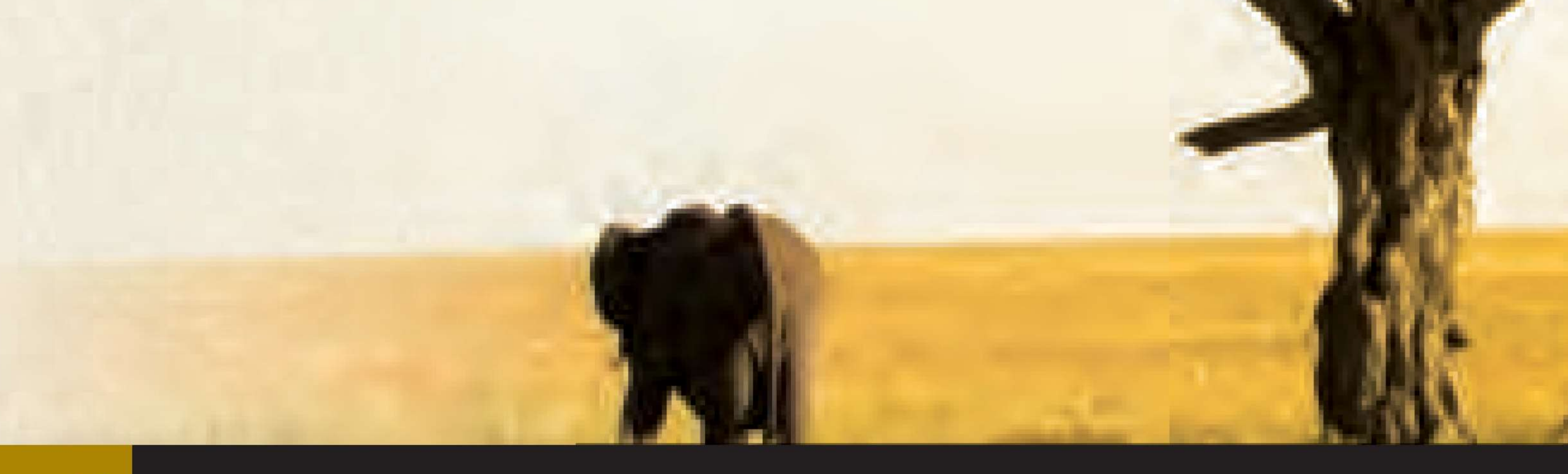
En s'appuyant sur l'extrait de texte 2, montrer comment, d'un point de vue philosophique, le nom permet de définir l'identité d'un individu et son statut dans la hiérarchie des êtres.

3 ***À partir de l'extrait de texte 2, montrer la fonction de la maison en tant qu'instance-clé pour la définition du statut social et politique de la personne (homme ou femme) qui la contrôle.***

ACTIVITÉ PÉDAGOGIQUE



En Afrique, la maison libère la femme ; en Grèce, l'Oikos l'asservit. Après avoir lu L'Économique de Xénophon, comparer les principales thèses défendues dans ce livre avec la conception africaine de la maison exprimée dans l'extrait de texte 4 de L. S. Senghor.



V ENVIRONNEMENT ET NATURE

INTRODUCTION

Quatre textes majeurs illustrent la conception africaine de la nature, de l'environnement et de l'écologie. Bien qu'appartenant à des aires géographiques et à des périodes historiques très différentes, tous ces textes affichent une certaine unité thématique et invitent à poser un regard neuf sur l'éthique écologique de l'Afrique ancienne, traditionnelle et moderne.

En étroite relation avec la religion agraire, les textes 1 et 2 proposés instruisent sur la galerie des génies zoomorphes et phytomorphes qui peuplent le panthéon africain. Ces génies coexistent avec les forces cosmiques qui fécondent la nature : le ciel, la terre, les étoiles, le soleil, la lune, la pluie, etc. Le panthéon africain traduit les préoccupations de la paysannerie. Les rites agraires ont pour fonction de rythmer les saisons de semailles et de la récolte. Des rites similaires régulent le temps de la pêche et celui de la chasse. Des décrets de prohibition délimitant rigoureusement les périmètres de chasse et de pêche concluent ces rites. Ces prohibitions éclairent de larges pans de la zoolâtrie (culte de l'animal) et de la dendrolâtrie (culte de l'arbre). Tel est l'intérêt philosophique des textes de Léopold Sédar Senghor et du philosophe éthiopien, Workineh Kelbessa.

La question du totémisme est importante. Avec lui, l'animal et la plante surgissent comme des membres éminents d'une famille qui embrasse même les éléments les plus intimes du cosmos. Se pose ici la question philosophique fondamentale de l'unité de l'homme et de la nature : il est interdit d'isoler l'homme de la nature. En même temps, la liberté de l'homme est sévèrement sa liberté dans son commerce avec la flore et la faune. L'*écoumène* comme « demeure (*oikos*) de l'être de l'humain »[33] montre l'actualité philosophique de cette question fondamentale. Il signifie « l'appropriété du lieu à un certain être » ou encore l'ajustement ontologique de l'être à son milieu. C'est là l'intérêt du texte 3 qui renvoie à l'univers romantique du jardin public où l'être humain et la nature fusionnent. Ce texte appartient au genre poétique qui fut populaire en Égypte à partir de l'an 1500 av. J.-C. Durant cette période de prospérité et d'optimisme, l'homme communie avec les plantes. Celles-ci accueillent des amours soit débutants, soit en floraison, et s'affirment elles-mêmes comme des « êtres » doués de sensibilité et de passions. Ce sont ces « êtres » qui remplissent la femme de l'énergie qu'elle puise en abondance dans la nature.

Or ici, le désaccord avec la cosmogonie des Iks (texte 4) est saisissant. Le vide symbolique observé dans ce texte tranche avec l'univers plein de poésie et de références sacrées, caractéristique des textes 1, 2 et 3. Reconstituée dans les années 60-70 par l'anthropologue américain Colin Macmillan Turnbull, la cosmogonie des Iks raconte la déréliction de l'homme dans un environnement minéralisé, sans vie. La légende situe le berceau originel de ce résidu de peuple du Nord-Est de l'Ouganda dans la Vallée du Nil, d'où il aurait été chassé, suite à l'effondrement de l'Empire égyptien. L'aménagement, vers le milieu du XXe siècle, du Parc national de Kidepo, déstabilisa profondément l'habitat qui, depuis des millénaires, avait façonné le corps

[33] Augustin Berque, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris : Belin, 1987, p. 17.



et l'âme de cette tribu de chasseurs-cueilleurs-collecteurs. Désarmés, et forcés par les autorités politiques de se convertir à l'agriculture sur un territoire aride, les Iks furent condamnés à la famine. Ceci explique le syndrome de Tantale qui donne à leur cosmogonie sa teinte particulière. La faim sévère à laquelle les Iks furent condamnés apparaissait comme le prix à payer pour expier les fautes commises contre les dieux. Chez ce peuple, le tourment fut si cruel que la faim finit par s'imposer comme une entité métaphysique et une catégorie morale à part entière, capable d'éclipser les catégories de bien, de mal, de justice, de vérité. Car, le bien signifie pour les Iks avoir le ventre plein et le mal, être affamé.



à souffrir. Les *Oromo* observent les cycles de la nature, l'arrivée de la saison des pluies, le mouvement des étoiles, les cycles solaires, le mouvement et les cris des oiseaux, la nature des entrailles, le comportement des animaux domestiques et sauvages et l'état des arbres pour régler les problèmes pratiques de la vie de tous les jours et du futur. De leur expérience pratique, ils tirent des connaissances sur les conditions de la croissance de chaque culture et des arbres, les environnements adaptés, le nombre de mois de pluie nécessaires, les moments pour planter et récolter, les soins à apporter aux cultures et les travaux exigés […].

Les liens entre l'environnement et les villageois ne sont pas seulement matériels mais également spirituels et moraux. Les principes normatifs sont implicites dans la pensée et la pratique du peuple *Oromo*. Pour eux, le terroir n'est pas seulement une ressource dédiée aux buts utilitaires humains, mais possède également une valeur inhérente qui lui a été conférée par *Waaqa* (Dieu). Pour les *Oromo*, *Waaqa* est le gardien de toutes choses, et personne n'est libre de détruire les choses de la nature pour satisfaire ses besoins. Les *Oromo* croient que la loi de la société est basée sur les lois de *Waaqa*, telles que données dans la nature. De la même manière, de nombreux Africains croient que le terroir n'est pas leur propriété. Il ne nous appartient pas à nous, mais plutôt à Dieu […]. Les humains ne sont pas les maîtres de l'univers. En revanche, ils sont des amis, des bénéficiaires et des utilisateurs de celui-ci, même s'ils se trouvent au centre de l'univers. […] On pense que certains arbres ont une relation spéciale avec Dieu et ne devraient pas être touchés par la hache. Les individus qui violent ce principe sont de mauvaise moralité. Ceci montre les liens traditionnels entre la religion et l'éthique. […] D'après les arguments des paysans fermiers et éleveurs *oromo*, certaines activités ont leurs propres codes moraux en dehors de toute croyance religieuse, comme le labourage de la terre, l'élevage, les plantations d'arbres et la chasse. Le but fondamental du peuple dans la poursuite de ces activités est de satisfaire ses besoins de base. Autrement dit, dans ce cas il n'y a pas de référence directe à des sanctions religieuses d'aucune sorte. En effet, […] lorsqu'on exploite sans nécessité la terre et ses ressources ou que l'on néglige ses enfants, on entre en conflit avec les lois de Dieu et les lois morales séculières. Par ailleurs, ce code éthique n'est pas immuable. Les *Oromo* développent en effet une réflexion critique sur ce code et établissent leurs règles morales au cours de concertations tenues dans le cadre de leurs assemblées nationales, afin de maintenir l'efficacité de ces lois face aux nouvelles conditions du monde moderne et de sa technologie. […] Dans tous les cas, tout comme dans l'éthique environnementale moderne non-anthropocentrique, la vision du monde des *Oromo* restreint la liberté des êtres humains dans leur commerce avec la nature. Ainsi, la vision du monde des *Oromo* a stimulé une attitude responsable envers la nature, les plantes et les animaux. L'essence de cette vision est la vie en partenariat avec l'environnement naturel. ”

Workineh Kelbessa, « La réhabilitation de l'éthique environnementale traditionnelle en Afrique », *Diogène*, 2004/3 n° 207, © Editions PUF, pp. 20-42.



Village Oromo, Éthiopie



TEXTE 3 LES AMOUREUX ET LES PLANTES DU JARDIN PUBLIC

“ Le grenadier dit : mes grains sont semblables à ses dents et mes fruits sont comme ses seins. Je suis le plus bel arbre du jardin, et en tous les temps, je demeure. La bien-aimée et son frère se promènent sous mes branches, ivres de vins et de liqueurs, imprégnés d’huile et d’essences odorantes. Sauf moi, elles périssent toutes, les plantes du jardin. Moi je fais les douze mois de l’année, je demeure. Lorsque tombe l’une de mes fleurs, une autre fleur s’entrouvre en moi. Je suis donc le premier du jardin, mais ils me considèrent comme le second. Si cela à nouveau devait recommencer, je ne me tairais plus à leur sujet. Je ne la dissimulerais plus, et l’on connaîtra sa faute. La bien-aimée alors sera découverte [...]. Le pavillon de roseau était un endroit bien gardé. “– Vois, le grenadier a raison. Nous devons le louer. Qu’il agisse tout le jour comme il l’entend, car il est celui qui nous cache.” Le figuier ouvre la bouche et son feuillage dit : “Il est bon d’obéir aux ordres de ma maîtresse. Existe-t-il une femme semblable ? Si (un jour), elle n’avait pas de servante, moi je serais son serviteur. Je fus apporté de la terre de Syrie, tel un captif pour la bien-aimée. Dans son verger, elle m’a planté… Elle n’emplit pas mon corps de l’eau venant d’une outre. On me trouve pour le délassement… Aussi vrai que je vis, ô bien aimée, puisse-t-on t’amener près de moi !”

Le petit sycomore que, de sa main, elle a planté ouvre maintenant la bouche pour parler. Le bruissement de ses branches fait penser à une liqueur de miel. Il est beau et ses fins rameaux deviennent verdoyants. Il est chargé de fruits mûrs, plus rouge que le jaspe, ses fruits sont semblables à la turquoise, et son écorce à la faïence… Il invite qui n’est pas (encore) sous son ombre, elle donne la fraîcheur. Il glisse une lettre dans la main d’une jeune fille, la fille de son jardinier, et la fait se hâter vers la bien-aimée :“ Viens donc passer un instant auprès de jeunes compagnons, le jardin est en liesse, au-dessous de moi un pavillon est là pour toi. Mes maîtres sont dans la joie, tels des enfants, lorsqu’ils te voient. Que tes domestiques viennent d’abord, munis de toutes choses nécessaires. Courir vers toi donne l’ivresse sans avoir bu (encore). Les serviteurs sont arrivés, avec les provisions, des bières de toutes sortes et des gâteaux divers. Beaucoup de fleurs d’hier et d’aujourd’hui et des fruits de toutes espèces, pour se rafraîchir. Viens donc, et passe un heureux jour, puis demain encore, et après demain, trois jours accomplis à te reposer sous mon ombre. Son ami est (assis) à sa droite, elle le ravit, elle agit selon tout ce qu'il dit. La place où l’on boit de la bière est troublée par l’ivresse, mais, elle, demeure à l’écart avec son bien-aimé. Sous mon ombre, la belle se promène. Moi je suis muet, et par aucune parole (indiscrète) je ne révélerai ce que je vois.” ”

Claire Lalouette, *Textes sacrés et textes profanes de l’ancienne Égypte. Mythes, contes et fables*, Paris : © UNESCO – Éditions Gallimard, 1987, Tome 2, pp. 262-264.



4 INHOSPITALITÉ DE LA NATURE ET ÂPRETÉ DE LA VIE SOCIALE

TEXTE 4 *LES IKS. SURVIVRE PAR LA CRUAUTÉ, NORD OUGANDA*, COLIN TURNBULL

« Dieu, à l'origine, était double, moitié masculine, moitié féminin. Il a engendré les hommes, qui sont devenus des Turkanas, des Dodos et des Topos, des Iks, etc. L'ancêtre des Iks s'est divisé. Une partie de lui s'est installée à Loitanet, une autre à Kalepeto, une autre à Niagum et une autre sur le Lomil. C'est ainsi que se sont constitués les clans et les ancêtres sont ressuscités dans leurs enfants. Mais aujourd'hui, les ancêtres sont pareils aux étoiles du ciel : quand un homme meurt, c'est son corps seul qui meurt : son âme *(gor)* s'en sépare et rejoint les *(abang)* [ancêtres] parmi les étoiles. Didigwari [dieu céleste] n'est jamais descendu sur la terre, mais tous les *abang* ont vécu ici-bas. C'est donc contre eux seuls qu'on peut pécher et à eux seuls qu'on peut demander de l'aide, par l'entremise du prêtre rituel. Si les *abang* sont en colère, ils peuvent punir, affamer, tuer. Au moment de la création, Dieu avait donné aux Dodos et aux Turkanas du bétail, de sorte qu'ils aient toujours à manger ; mais il a leur également donné la lance, de sorte qu'ils tuent. Aux Iks, Dieu a donné le *nakut* (bâton) et leur a dit de ne pas tuer ; mais il leur a également donné la faim *(nyeg)*. C'est pourquoi… il est du devoir de tous les autres de donner aux Iks des vaches, des chèvres, du sucre, du tabac et de l'argent. C'est ce que font les Turkanas et même les Dodos… Lorsqu'ils se sont rencontrés pour la première fois, les Iks étaient grands, forts et bien-portants, mais une vieille sorcière dodo leur jeta un sort, les rendant malades et faibles. La faim que Dieu leur avait donnée n'avait jamais eu cet effet ; elle les poussait seulement à se déplacer chaque jour pour chercher leur nourriture. Cette sorcière dodo était méchante. Les Iks l'avaient frappée et l'avaient battue, en se gardant de répandre son sang. Finalement, elle avait accepté de lever la malédiction et, pour cela, elle avait versé de l'eau sur des feuilles et avait aspergé les Iks, mais elle aurait dû se contenter de tremper les feuilles dans l'eau au lieu de gaspiller celle-ci.

À présent, les Iks sont petits, affamés, et en plus ils ont soif, ce qui ne leur était jamais arrivé avant de rencontrer les Dodos, les policiers et les blancs. Auparavant, même la faim n'était pas une mauvaise chose […] Didigwari décida de placer le premier Ik sur la montagne de Lomej, au pied du mont Morungolé. Il l'y posa avec une longue liane et, lorsqu'il vit que c'était un bon endroit, il en mit beaucoup d'autres. Ils étaient grands, forts et bien portants. Didigwari leur donna le *nakut* et leur dit de ne pas tuer d'autres hommes, mais de chasser et de vivre de la chasse et de la cueillette. Mais les hommes refusèrent de partager avec les femmes les produits de leur chasse, et Didigwari, en colère, coupa la liane pour que l'homme ne pût jamais l'atteindre, et il se retira très loin dans le ciel. Depuis ce temps, les Iks vont chasser près du Lomej. »

Colin Turnbull, *Les Iks. Survivre par la cruauté, Nord Ouganda*, traduction de l'anglais vers le français par Claude Elsen, coll. Terre humaine, Paris : © Plon, 1987, pp. 153-154.

COMMENTAIRE

Les cosmogonies et la religion agraire sont une source inépuisable d'informations pour une étude philosophique de la conception africaine de l'écologie. Dans les principales cosmogonies de ce continent en effet, l'eau occupe une place centrale dans la hiérarchie des choses. Ici, l'océan cosmique primordial n'est pas seulement synonyme de milieu chaotique peuplé de forces indomptées de la nature, il est aussi et surtout la matrice des êtres en devenir et la réserve naturelle des forces vitales. La religion agraire, quant à elle, prescrit l'impératif de vivre en symbiose avec les plantes et les animaux. La sacralisation de ces derniers découle de cet impératif qui explique le totémisme et le culte de l'Arbre et de l'Animal. La simple superstition ne saurait suffire à expliquer pourquoi, dans tout le continent – depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours –, des communautés entières ont du mal à renoncer à l'idée que certains animaux et certaines plantes incarnent l'esprit des ancêtres, ou encore, pourquoi les divinités égyptiennes eurent presque toutes chacune un animal sacré. Les clans totémiques (clans du Chat, du Lion, du Léopard, de l'Épervier, du Singe, de la Chèvre – comme dans le clan des Mvog Ebanda) – existent toujours dans certaines régions d'Afrique, malgré la modernisation des sociétés.

Les textes 1 et 2 proposés sont donc intéressants, parce que Senghor et Kelbessa permettent de retrouver le noyau rationnel qui explique la résistance au temps de traditions si antiques. C'est dans le souci de protéger les espèces précieuses et rares qu'il faut chercher ce noyau. La rationalité du totémisme végétal et animalier réside dans le refus d'isoler l'homme de son environnement ou encore, de faire de la domestication de l'Arbre et de l'Animal une finalité en soi. Les textes proposés révèlent que la religion agraire a quelque chose à voir avec la « poésie des agriculteurs »[34]. Cette poésie invite également à la vénération de la nature, en tant que *demeure* et *mère nourricière* de l'homme. Cela exige que l'homme la ménage et l'exploite avec mesure. L'idée de demeure est importante car elle nous ramène aux sources même de l'écologie qui dérive de l'*oikos*, *maison*, *habitat* naturel de l'homme. Ceci impose de nouveaux liens philosophiques entre la géographie, l'environnement et l'ontologie, comme le veut Augustin Berque[35]. L'ouverture de l'écologie à l'ontologie fournit des outils neufs pour une intelligence complète de phénomènes qui intriguaient tant Colin Turnbull chez les Iks : la désocialisation et la décivilisation massives, l'érosion de la sensibilité, la minéralisation de l'âme humaine, la désagrégation de la cellule familiale et du tissu social, la fin de la morale, de la religion, de l'art.

De la même manière, l'idée même de progrès, au cœur de certaines tendances de la philosophie africaine peut être reconsidérée. Car, au nom du progrès, l'objectif de l'autorité politique à l'origine du Parc national de Kidepo était de transformer en agriculteurs les chasseurs-cueilleurs-collecteurs. La portée générale de cette question impose qu'on se demande avec le sociologue américain Immanuel Wallerstein si les systèmes historiques souvent imposés aux indigènes représentent vraiment un progrès par rapport aux systèmes antérieurs détruits ou transformés, au regard de la masse de connaissances perdues du fait de l'expansion de l'idéologie universaliste[36]. Or, la création du parc national dans cette région du Nord-Est de l'Ouganda s'était faite dans l'ignorance absolue d'un fait capital, à savoir que « les chasseurs-collecteurs sont parmi les meilleurs conservateurs de la nature » qui soient ; et, avant le changement brutal de leur environnement, les excès de chasse chez les Iks comptaient au nombre de crimes parmi les plus graves : c'était un péché contre l'ordre mis en place par les dieux eux-mêmes[37].

[34] Jean-Paul Sartre, « L'Orphée noire », préface à Léopold Sédar Senghor, *Nouvelle poésie nègre et malgache*, coll. Quadrige, Paris : PUF, 2005, 7e édition.
[35] Berque, op. cit.
[36] Immanuel Wallerstein, *Le Capitalisme historique*, traduit de l'anglais par Philippe Steiner et Christian Tutin, Paris : Éditions La Découverte, 1990, p. 96.
[37] *Cf.* Turnbull, op. cit.

QUESTIONS



Dans l'ordre des êtres, la religion agraire tend à conférer aux animaux et aux plantes la même valeur qu'aux hommes. Expliquer pourquoi.



On dit de la nature qu'elle est la demeure de l'homme. Argumenter ce point de vue en s'appuyant sur les textes proposés.



Selon Léopold Sédar Senghor, « Ce qui est inhumain, c'est d'isoler l'Homme de son milieu, c'est de domestiquer l'Animal et l'Arbre », et selon Workineh Kelbessa, « Personne n'est libre de détruire les choses de la nature pour satisfaire ses besoins ».

a) Examiner ces points de vues en les confrontant au projet cartésien qui consiste à rendre l'homme comme maître et possesseur de la nature.

b) Comment concilier une telle éthique de l'environnement avec les exigences du développement, et notamment de l'industrialisation, du continent africain ?

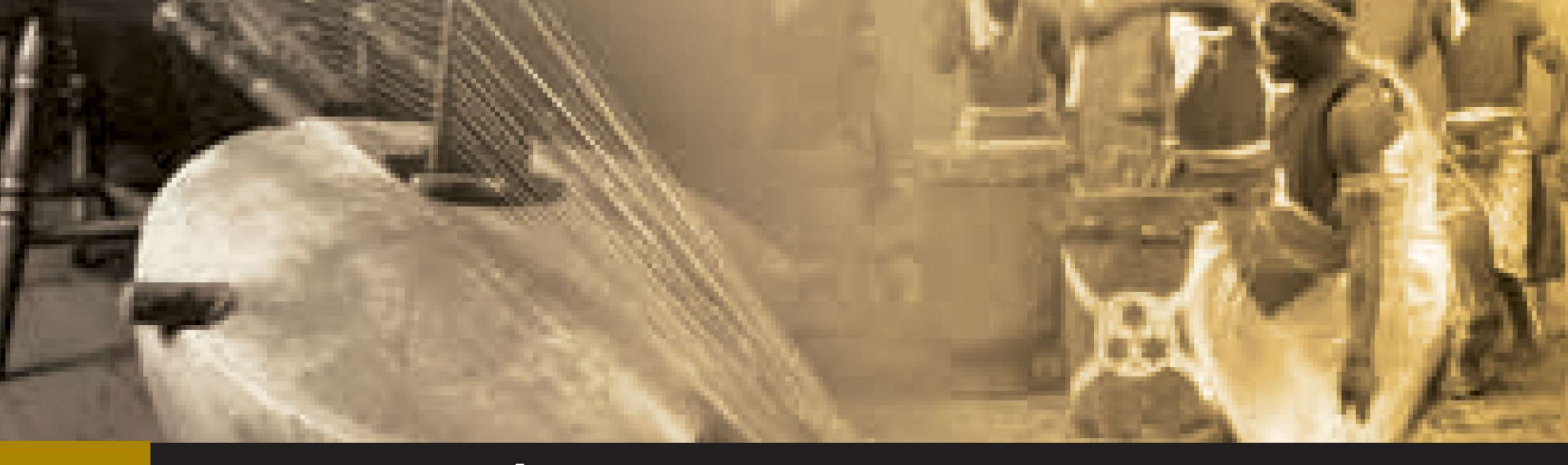
ACTIVITÉS PÉDAGOGIQUES



Selon la Charte du Mandé (Partie III, extrait de texte 2), « la faim n'est pas une bonne chose [car] un affamé ignore toute pudeur, toute retenue ». Choisir des exemples précis dans le livre de Colin Turnbull (Les Iks. Survivre par la cruauté. Nord Ouganda, coll. Terre humaine, Paris : Plon, 1987) pour illustrer et argumenter cette affirmation.



Selon Augustin Berque, « il manque à l'ontologie une géographie et à la géographie une ontologie » (Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains, Paris : Belin, 1987, p. 9). Organiser un débat autour des enjeux philosophiques de la géographie et de l'écologie.



VI ARTS ET CRÉATION

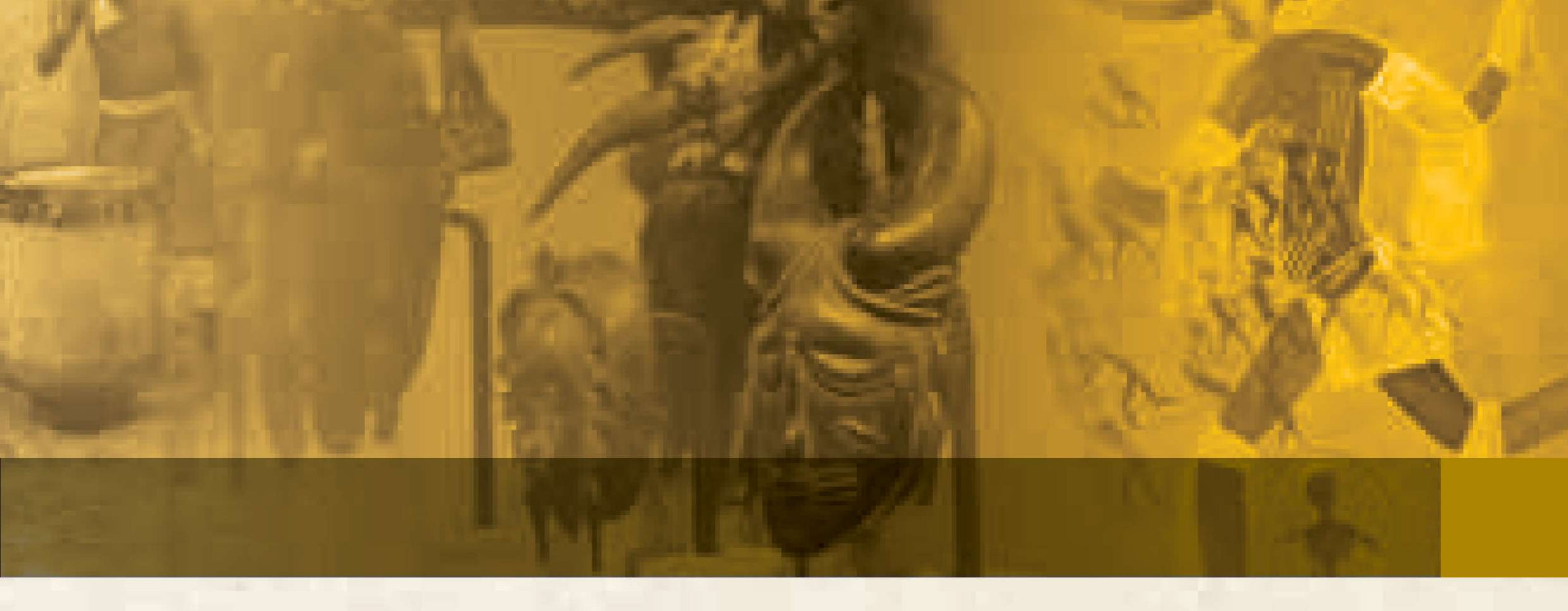
INTRODUCTION

Quatre textes majeurs composent cette partie. Les extraits de textes 1, 2 et 3 sont très représentatifs de la tendance littéraire et philosophique – dominante en Afrique –, qui privilégie les formes esthétiques ayant surgi d'un lointain passé et qui se sont constituées comme traditions, patrimoine. En engageant ses recherches sur l'art et l'esthétique africains dans les années 30, l'ambition du poète, philosophe et homme d'État sénégalais Léopold Sédar Senghor, était de donner une assise philosophique à la théorie de la Négritude, alors en gestation. L'art et l'esthétique apparaissent à Senghor comme le lieu par excellence où s'exprime avec le plus de plénitude et de netteté, l'« âme noire ». Dans le sillage de l'ethnologue et philosophe allemand Leo Frobenius, Senghor veut également expliquer l'« essence de la vie ». Or, c'est dans l'art qu'il trouve cette essence qui prend sa source dans le sentiment, l'émotion. Suite à Frobenius, Senghor affirme qu'« en pénétrant les styles de la vie, nous nous approchons aussi de l'essence des styles ». Mais le problème philosophique fondamental qu'il veut régler est celui de la place de la raison dans la hiérarchie des facultés. L'art africain lui propose la solution idoine recherchée. Pour lui, « émotion » et « raison intuitive », « art » et « poésie », « image » et « mythe », sont synonymes[38]. Mais le fait de chausser abusivement les lunettes du romantisme allemand – à la suite de Frobenius –, n'a pas empêché Senghor de trouver de précieuses pépites dans la masse gigantesque de matériaux qu'il eut à manipuler. Là réside tout son génie. C'est ce génie qui se manifeste dans le texte proposé, où se révèle une connaissance fine des problèmes liés à l'art africain. En particulier, Senghor identifie bien ce qui justifie l'orientation générale de cet art : l'existence d'une métaphysique géorgique et bucolique.

Relativement à l'art, la philosophie se doit de résoudre la question du beau, sans doute la plus complexe de toute l'esthétique africaine. Le texte proposé du philosophe sénégalais Alassane Ndaw (texte 2) s'attaque à cette redoutable question. Par-delà toute signification utilitaire, qu'est-ce qui fait que l'objet d'art est beau en soi ? L'homme africain a-t-il une claire conscience de ce beau, en dehors par exemple des significations religieuses et des cadres idéologiques qui l'enserrent de toute part ? À supposer que ce beau existe, en quoi consiste-t-il ? Le point de vue de Ndaw est que la tradition africaine s'est rarement préoccupée de déterminer les normes de la beauté pure, du beau en soi. Pourtant, cela n'a pas empêché l'artiste africain - et le consommateur de ses produits – d'instituer une critériologie sévère permettant de reconnaître ce qui est beau à voir. La définition d'une telle critériologie permet de régler la question essentielle de la différence des styles.

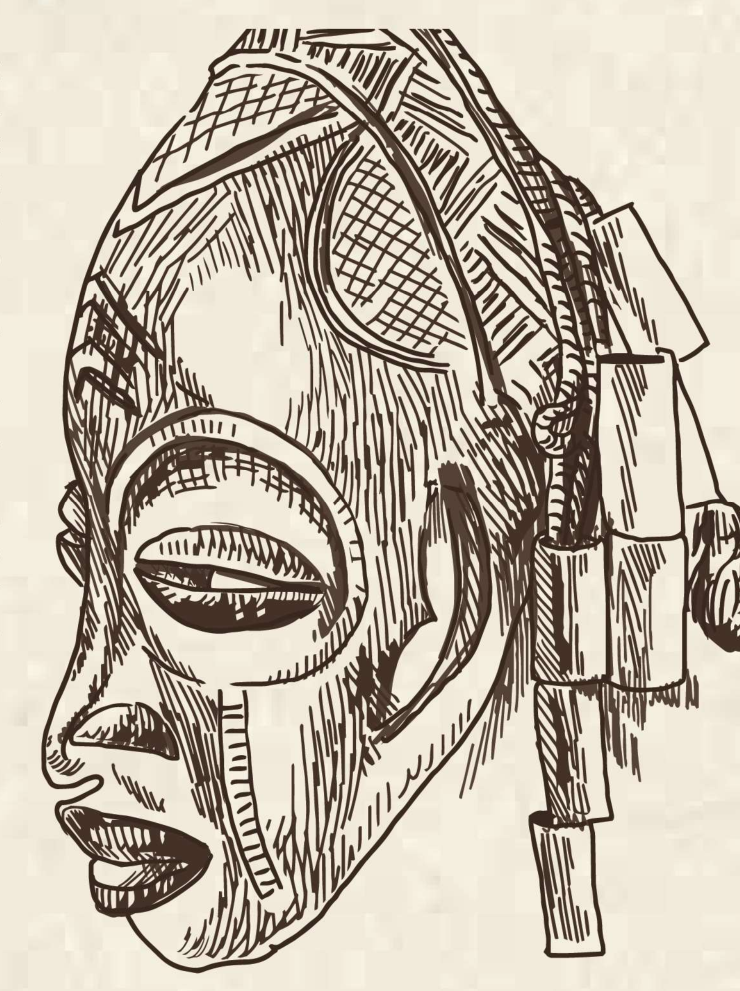
Mais, le débat sur ces questions fondamentales ne peut avancer sans une intrusion effective dans l'univers concret de l'atelier, c'est-à-dire là même où, à partir de la matière brute, germent et se façonnent le beau comme idée, et le style, comme manière particulière d'exprimer le beau. Là réside l'intérêt du texte proposé de Louis Perrois (texte 3) – spécialiste français de l'art africain – sur la statuaire fang. Il questionne d'abord la

[38] Léopold Sédar Senghor, préface à Leo Frobenius, *Une Anthologie*, Eike Haberland (éd.), Wiesbaden : Frantz Steiner Verlag GMBH, 1973, pp. IX-X.



notion d'auteur, si controversée lorsqu'il s'agit du monde africain de la création – intellectuelle ou artistique. Il passe ensuite en revue les catégories qui permettent de saisir la notion de beau. L'examen de ces catégories est essentiel, dans la mesure où il permet de voir comment l'art se définit par rapport à – et souvent contre – la technique dont il est proche. D'autres questions importantes, reliées à celles soulevées ci-dessus, sont également abordées, notamment celle de l'indépendance de l'auteur vis-à-vis du groupe et du sacré.

Par rapport aux extraits de textes ci-dessus présentés, l'extrait de texte de Frantz Fanon (texte 4) – psychiatre et philosophe africain d'origine martiniquaise – appartient à une autre tendance de l'esthétique africaine. Il vise un but bien différent. Son point de départ n'est pas, comme chez Frobenius, Senghor ou Ndaw, la saisie des formes esthétiques du passé qui, une fois cristallisées, se sont perpétuées jusqu'aux générations suivantes comme traditions. Fanon inaugure une tendance inédite, originale, qui s'efforce de saisir les mutations intervenues dans l'art et l'esthétique, en particulier à la faveur des luttes nationales de libération à partir de la fin des années 50. Les moments d'instabilité qu'il repère dans la culture algérienne valent pour de nombreux pays du continent africain, surtout ceux qui ont fait l'expérience des luttes nationalistes. La littérature du Mvett en Afrique centrale offre, de ce point de vue, un terrain extrêmement fertile pour la vérification des lois dégagées par Fanon à partir du cas emblématique de l'Algérie.





2 LA QUESTION DU BEAU EN SOI

TEXTE 2 « LA CONSCIENCE ESTHÉTIQUE NÉGRO-AFRICAINE », ALASSANE NDAW

“ Le développement de la conscience esthétique négro-africaine consistera à essayer de déterminer la spécificité de la fonction esthétique, à chercher par-delà les significations utilitaires, sociales ou religieuses, ce qui fait que l'objet est beau en lui-même, ce qui fait que le négro-africain a une conscience de ce beau en dehors de l'idéologie ou de la théorie de l'ethnie. Resterait à déterminer ce beau en dehors de l'idéologie ou de la théorie de l'ethnie. Resterait à déterminer ce beau. Peut-on le définir ? La tradition africaine ne s'est guère préoccupée de déterminer les normes de la beauté pure, d'un beau idéal, d'un beau en soi. […] Mais elle a institué une critériologie extrêmement précise permettant de reconnaître la facture, la finition et tout ce qui rend plaisant à voir, “bon à regarder”, même si l'intention des créateurs vise moins à produire une œuvre d'art qu'à évoquer la présence des forces invisibles qui enserrent l'homme et le cosmos. Cette critériologie permet de repérer les styles qui peuvent dominer dans telle ou telle ethnie, mais en vérité, et quels que soient les critères utilisés, l'œuvre d'art, lorsqu'elle est vraiment réussie, est sentie d'emblée comme telle. Elle est parfaite d'un seul coup et atteint immédiatement l'absolu. Elle est à elle-même sa propre marque, son propre critère. ”

Alassane Ndaw, « La conscience esthétique négro-africaine », in *Art nègre et civilisation de l'universel*, Dakar/Abidjan : Les Nouvelles Éditions Africaines, 1975, pp. 105-106.



3 L'ARTISTE, L'AUTEUR ET SA CRÉATION

TEXTE 3 « RÉFLEXIONS SUR L'ESTHÉTIQUE DES FAN. DES PRINCIPES TECHNIQUES AUX NOTIONS PHILOSOPHIQUES », LOUIS PERROIS

« Pas plus qu'ailleurs en Afrique, le sculpteur fan n'est un "modeste et anonyme exécutant". Laude souligne, en reprenant les opinions de Fagg et Leiris, et quelques autres, que la sculpture africaine n'est pas aussi dénuée d'auteurs qu'on a bien voulu le dire. Et chez les Fan, comme ailleurs, le sculpteur est connu, quelque fois apprécié et recherché, en tout cas toujours considéré comme un artiste de talent.

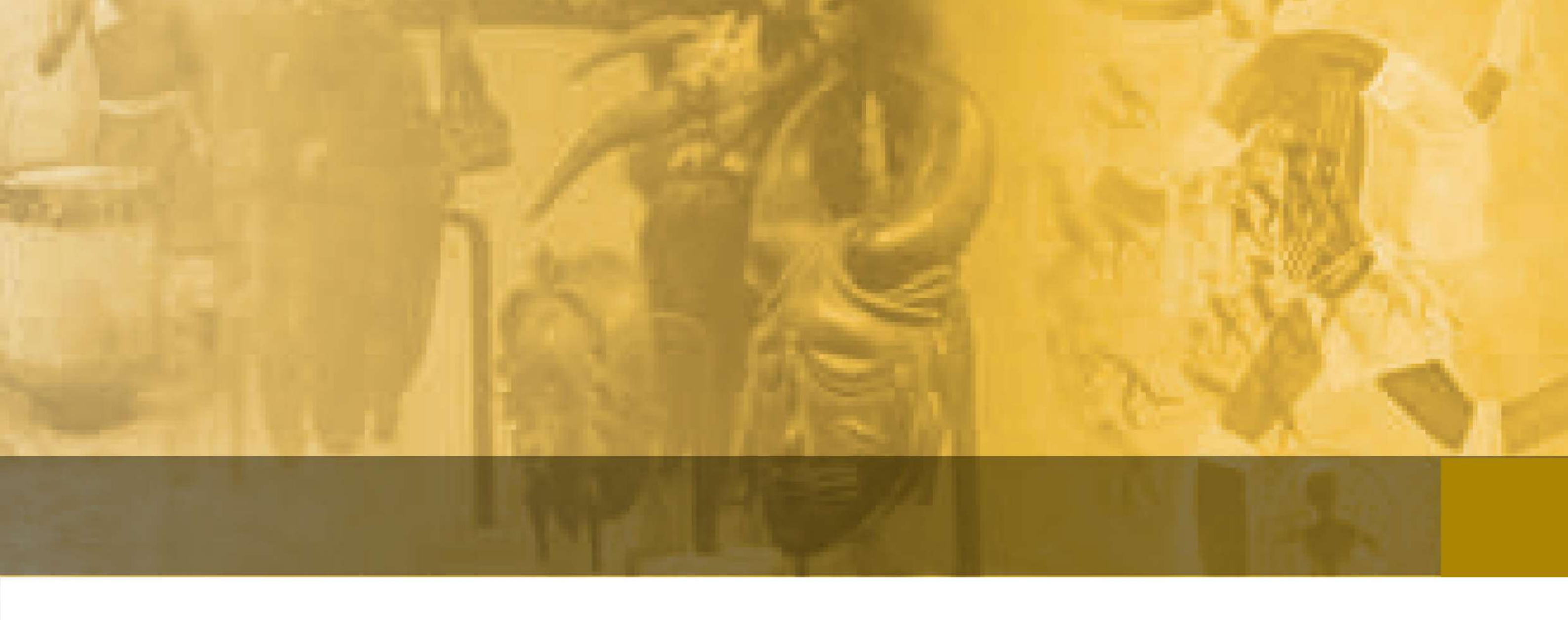
Le terme sculpteur se dit *mba*[39] et l'action de tailler une statue, *ba*. La statue elle-même est *éyéma* tandis qu'un dessin sera éveghle ou *mveghle*. Il est intéressant de noter que le mot *mba* a la même racine que les qualificatifs *mban* qui signifie beau (par la taille, ex. : une belle femme bien faite = *mban monga*) et *mbamba* (beau par l'allure, ex. : un oiseau gracieux = *mbamba onôn*). Le sculpteur est donc celui qui fait de belles choses. La notion de beauté semble liée à tout travail de sculpture, mais les termes bon et beau sont souvent pris l'un pour l'autre. Le mot *mvê* veut aussi bien dire bon que beau (ou beau moralement, par exemple une belle action). D'où l'idée que le sculpteur est un artisan qui a le souci de faire des objets bien finis et qu'il a une conscience professionnelle qui est pour une grande part dans sa notoriété.

Le sculpteur *mba* peut être aussi forgeron, sans que cela [ne] comporte aucune charge religieuse ou magique particulière comme en Afrique occidentale. Il est un artisan au même titre que les autres (ou un artiste si l'on veut puisque nous allons voir que son habileté technique lui donne une certaine notoriété que les autres artisans, vanniers, potières, forgerons, n'ont pas). La seule nuance qu'on peut y voir est que son travail est difficile et particulier, travail où seuls des individus doués peuvent réussir. Les vanniers en général sont tous de bons ouvriers, les potières aussi, mais le travail, s'il demande des soins et de l'attention, n'est pas une œuvre de création originale. Comme l'examen de la collection des objets le montre bien, aucune statue n'est pareille à une autre. Pour les paniers ou les filets de pêche, rien de tel ; tous les objets fabriqués sont identiques. La sculpture demande en plus un talent que tout le monde ne peut avoir.

L'artiste se fait payer pour son travail […]. Souvent [il] est du même village ou du même clan que le client. Celui-ci n'a donc pas à expliquer ce qu'il veut, l'artiste sait comment doit être taillée la statue ou la tête. Mais l'originalité de l'objet (les particularités de facture au sein des sous-styles) est du seul ressort du sculpteur. Le client veut quelque chose de bien, de tel style. Mais c'est à l'artiste que revient le souci de réaliser une œuvre à la fois représentative de la tradition du clan et unique dans sa conception.

Quand on interroge des informateurs sur le pourquoi de tel ou tel détail, la réponse est bien souvent "ça dépend du cœur du sculpteur, c'est lui qui décide". Le client ne fait que juger du résultat, mais il sait qu'il aura, non

[39] *Mba* renvoie à l'idée de fabrication et de sculpture.



une copie de la statue d'un autre lignage apparenté (ce qui se fait hélas actuellement), mais un modèle unique, taillé spécialement pour lui.

Le sculpteur doit être, en définitive, un *artisan d'élite* (qui fait son travail avec conscience – alors que d'habitude les vanneries, poteries et objets de métal sont souvent mal finis) qui ne peut se permettre de négliger ou de transiger sur la qualité esthétique de sa production.

[…] Aucune prérogative religieuse ou magique n'est attachée à la fonction de sculpteur. Celui-ci peut même n'être pas encore initié au *mélan* et être étranger au lignage qui lui a commandé la figure. C'est dire combien la distinction entre l'image et la réalité est nette. L'artiste ne fait que tailler un morceau de bois qui jusqu'à son installation sur le *nsèkh byéri*, n'a aucune valeur sacrée. Et même à ce moment, la forme matérielle n'est que le symbole de l'existence du clan, un portrait de l'ancêtre qui a pour rôle de créer une présence par la seule force de quelques volumes bien agencés, un peu comme une photographie qui peut par la magie de quelques traits, rappeler le souvenir d'un être cher et recréer un lien qui, en réalité, a disparu depuis longtemps.

”

Louis Perrois, *La Statuaire fan, Gabon*, Mémoire Orstom n° 59,
Paris : © ORSTOM/IRD, 1972, pp. 141-142.



VI ARTS ET CRÉATION

4 L'ART ET LE SENTIMENT NATIONAL

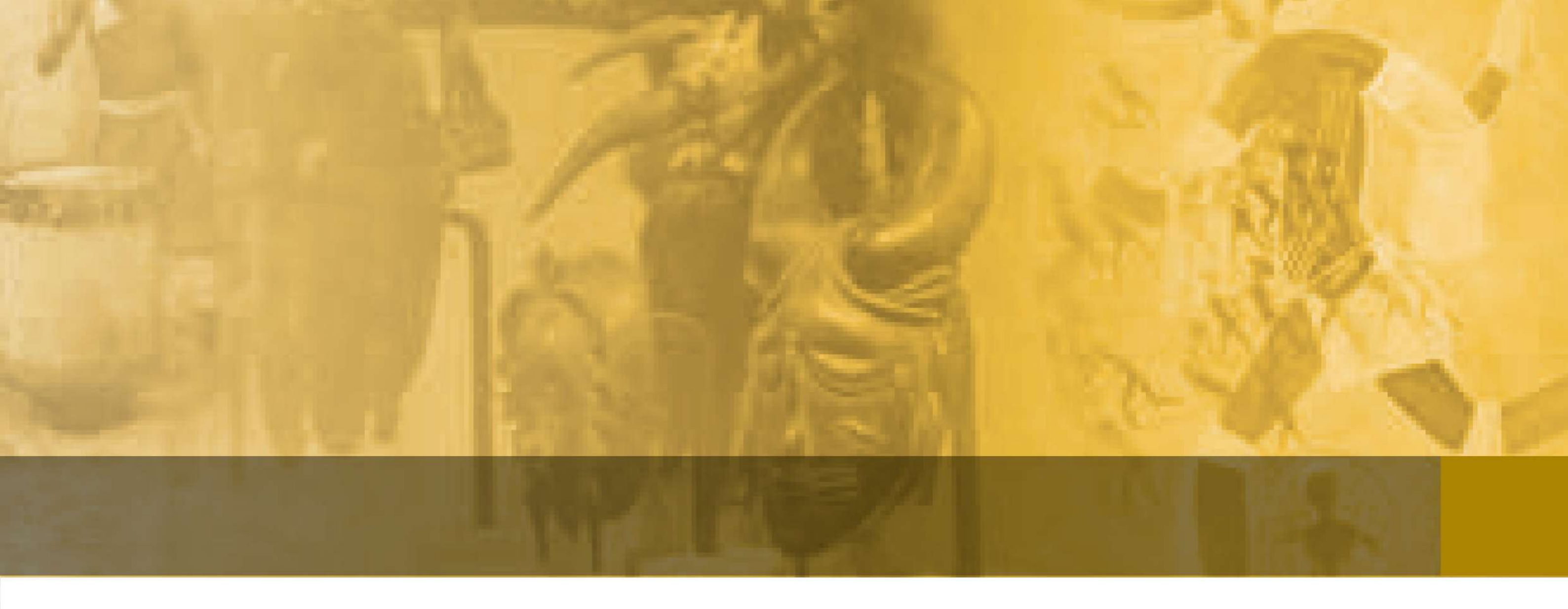
TEXTE 4 *LES DAMNÉS DE LA TERRE*, FRANTZ FANON

“ Alors qu'au début, l'intellectuel colonisé produisait à l'intention exclusive de l'oppresseur soit pour le charmer, soit pour le dénoncer à travers des catégories ethniques ou subjectivistes, il adopte progressivement l'habitude de s'adresser à son peuple. C'est seulement à partir de ce moment qu'on peut parler de littérature nationale. Il y a au niveau de la création littéraire, reprise et création des thèmes typiquement nationalistes. C'est la littérature de combat proprement dite, en ce sens qu'elle convoque tout un peuple à la lutte pour l'existence nationale [...].



À un autre niveau, la littérature orale, les contes, les épopées, les chants populaires, autrefois répertoriés et figés, commencent à se transformer. Les conteurs qui récitaient des épisodes inertes les animent et y introduisent des modifications de plus en plus fondamentales. Il y a tentative d'actualiser les conflits, de moderniser les formes de lutte évoquées, les noms des héros, le type des armes. La méthode allusive se fait de plus en plus fréquente. À la formule : “Il y a très longtemps de cela”, on substitue celle plus ambiguë : “Ce qui va être rapporté s'est passé quelque part mais cela aurait pu se passer ici aujourd'hui ou demain.” L'exemple de l'Algérie est, à cet égard, significatif. À partir de 1952-1953, les conteurs, stéréotypés et fatigants à écouter, bouleversent de fond en comble et leurs méthodes d'exposer et le contenu de leurs récits [...]. L'épopée, avec ses catégories de typification, reparaît. C'est un authentique spectacle qui reprend valeur culturelle.

Le colonialisme ne s'y est pas trompé qui, à partir de 1955, a procédé à l'arrestation systématique de ces conteurs. Le contact du peuple avec la geste nouvelle suscite un nouveau rythme respiratoire, des tensions musculaires oubliées et développe l'imagination. Chaque fois que le conteur expose devant son public un épisode nouveau, on assiste à une réelle invocation. Il est révélé au public l'existence d'un nouveau type d'homme. Le présent n'est plus fermé sur lui-même, mais écartelé. Le conteur redonne liberté à son imagination, innove, fait œuvre créatrice [...]. Il faut suivre pas à pas dans un pays colonisé l'émergence de l'imagination, de la création dans les chansons et dans les récits épiques populaires. Le conteur répond par approximations



successives à l'attente du peuple et chemine, apparemment solitaire, mais en réalité soutenu par l'assistance, à la recherche de modèles nouveaux, de modèles nationaux. La comédie et la farce disparaissent ou perdent leur attrait. Quant à la dramatisation, elle ne se situe plus au niveau de la conscience en crise de l'intellectuel. En perdant ses caractères de désespoir et de révolte, elle est devenue le lot commun du peuple, elle est devenue partie d'une action en préparation ou déjà en cours. Sur le plan artisanal, les formes sédimentées et comme frappées de stupeur progressivement se tendent. Le travail du bois par exemple, qui rééditait par milliers certains visages ou certaines poses, se différencie. Le masque inexpressif ou accablé s'anime et les bras ont tendance à quitter le corps, à esquisser l'action. La composition à deux, trois, cinq personnages apparaît [...]. En animant visages et corps, en prenant comme thème de création un groupe vissé sur un même socle l'artiste convie au mouvement organisé.

"

Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*,
Paris : © Éditions La Découverte, 2002, pp. 228-230.

COMMENTAIRE

L'esthétique philosophique africaine s'est construite sur un préjugé qui rend problématique le concept de beau. Le texte d'Alassane Ndaw proposé fait écho à tous les débats organisés autour de la question de savoir s'il existe en Afrique un jugement proprement esthétique, indépendant de toutes les significations utilitaires, sociales ou religieuses. Le texte de Louis Perrois est très intéressant parce qu'il répond précisément à cette question. Il y procède en nous introduisant dans l'univers démiurgique de l'atelier, là où se conçoit et prend forme l'idée de beau, dans sa pureté essentielle et son autonomie totale. La terminologie étudiée par Perrois renseigne amplement sur cette naissance qui commence par l'expression d'un désir : celui du client qui commande une œuvre d'art, qui « veut quelque chose de bien, de tel style ». Mais, il est dans la nature du désir d'être vague, flou, imprécis. La fonction de l'artiste est donc de lui donner une forme précise. C'est le moment de l'idée, qui est du seul ressort de l'artiste. Deux balises encadrent le génie de ce dernier, car l'art ne naît jamais de rien. Il y a d'abord l'environnement social et culturel : l'œuvre d'art doit être suffisamment représentative de la tradition et des goûts particuliers au groupe dans lequel l'artiste et le client évoluent. L'autre balise indiquée, c'est celle constituée par la personnalité, la sensibilité de l'artiste lui-même qui peut laisser libre cours à sa fantaisie, à son imagination.

Cela signifie que dans l'appréciation d'une œuvre d'art, il convient de distinguer la part de la contrainte extérieure – représentée par la tradition, la coutume –, et la part de la créativité, de la liberté et de l'imagination laissée à l'artiste. Dans l'enquête de Perrois, on note bien que c'est la part du génie seul ou encore de la créativité qui déterminera le sort final de l'œuvre : celle-ci ne doit pas être une copie d'un modèle existant, mais constituer quelque chose d'unique, de *sui generis*, et de belle allure. La nature spécifique de l'art est précisément de créer des choses à la fois originales et belles. C'est en cela que, dans le contexte décrit par Perrois, l'art se distingue de la technique, bien que l'un et l'autre taillent les objets et créent des formes à partir de la matière brute. La première particularité de la

technique est qu'elle produit des objets en série, et tous ces objets fabriqués sont identiques les uns aux autres. Or, l'art et l'esthétique imposent qu'aucune statue ne soit jamais pareille à une autre, les œuvres d'art devant posséder chacune sa personnalité propre, qui la distingue des autres. L'autre trait qui distingue l'art de la technique est que l'art exige plus de soins, plus d'attention et plus de talent. Perrois fait une remarque essentielle lorsqu'il affirme que le travail technique – vannerie, poterie, objets métalliques utilitaires – est généralement de qualité médiocre au regard des finitions. Qu'attaché à la qualité esthétique de sa production, l'artiste soit plus soucieux des finitions que le technicien, voilà qui suffit à certifier, au sein de l'esthétique africaine, le concept de beau, saisi dans sa pureté et son indépendance.

Au regard des acquis accumulés depuis les recherches de Leo Frobenius, on peut dire que le soupçon jeté sur l'art africain concernant le concept de beau a fait perdre un temps précieux à l'esthétique africaine. Car Frobenius lui-même n'avait pas manqué de poser brutalement la question du beau, dans son approche du « style africain ». Il y a reconnu « de splendides velours peluchés, confectionnés avec les feuilles les plus fines de certaines variétés de bananiers ; des étoffes moelleuses et souples, brillantes et soyeuses, tissées en fibres de raphia ; de puissants javelots d'apparat dont les lames sont enjolivées de fines incrustations de cuivre ; des arcs de forme si gracieuse et ornés de motifs si admirables qu'ils seraient la parure de n'importe quelle salle d'armes ; des calebasses décorées avec le goût le plus sûr ; des sculptures sur ivoire et sur bois d'une facture sérieuse et d'un beau style »[40].

Frobenius se croyait autorisé à parler du « style africain ». Pour lui, ce style « s'extériorise dans les mouvements de tous les peuples nègres » : dans les arts plastiques, les danses, les fables, les contes, les mythes, les légendes ; il soulignait aussi que « le style rude, austère, fonctionnel, grave » qui était commun à l'Afrique noire et à l'Égypte préislamique traduit « la plénitude de leur monde moral »[41]. C'est cette posture qui engagea l'esthétique philosophique africaine dans la recherche du « noyau irréductible » où se trouveraient concentrés tous les éléments fondamentaux susceptibles de traduire ce que la culture africaine a de spécifique. Deux voies nous conduisent à ce noyau. Premièrement, l'examen des motifs de l'art africain suggère l'existence d'une « métaphysique » géorgique et bucolique. Le foisonnement des représentations empruntées à la faune et à la flore est en effet commun à l'art africain ancien et à la poésie de la Négritude. C'est ce qui avait autorisé Jean-Paul Sartre à parler d'une « poésie d'agriculteurs ». La deuxième voie passe par la question du rythme, au cœur même de la doctrine de Senghor. L'« ontologie des rythmes » – pour reprendre une formule de Souleymane Bachir Diagne[42] –, postule que derrière les mots, les masques, les mélodies, « il y a de l'être ». Voila ce qui avait permis à Senghor de relier l'esthétique africaine à la sphère de l'ontologie existentielle et de la morale.

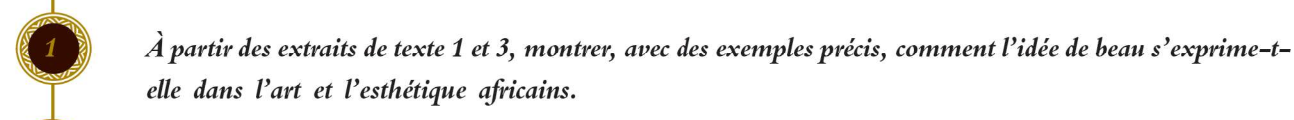
Il est vrai que ces choses arrivent chaque fois que l'art se fait enseignement et qu'il se donne pour vocation de proposer des modèles exemplaires de conduite que le récit, par exemple, situe dans un lointain passé, comme l'attestent les formules : « Il y avait une fois », « C'était en des temps très anciens » (texte 1). C'est ainsi que, dans sa fonction didactique, l'art impose des références morales dont le but est d'inspirer et de réguler la conduite des individus. Les préoccupations ontologiques ou morales de ce type heurtaient profondément la sensibilité révolutionnaire de Frantz Fanon, qui invite au contraire à saisir dans l'art et l'esthétique les moments décisifs d'instabilité, d'ébranlement, de rupture et de remise en mouvement. Ces moments correspondent à la grande époque des nationalismes et des luttes nationales de libération.

C'est au cours de cette époque cruciale de l'histoire africaine que s'expriment des tentatives vraiment hardies de redéfinition de la vocation de l'art et des canons esthétiques. C'est ici que l'art devient un outil de combat, au service de l'« existence nationale ». L'art de combat, qui autorise le bouleversement des canons esthétiques est un art en tension, en mouvement. Seuls un tel art et une telle esthétique permirent à Fanon de substituer aux formules contenues dans le texte de Senghor, des exigences d'un type nouveau, en termes utopiques de « ce qui va être rapporté s'est passé quelque part mais cela aurait pu se passer ici aujourd'hui ou demain ». Utopie, car,

[40] Frobenius, *Une Anthologie*, op. cit., p. 67.
[41] Frobenius, op. cit., p. 69.
[42] Souleymane Bachir Diagne, *Léopold Sédar Senghor. L'art comme philosophie*, Paris : Éditions Riveneuse, 2007, p. 56.

Fanon rêve d'un autre monde, libéré de l'étreinte du colonialisme. C'est le bruissement, mieux, l'annonce de ce monde nouveau que Fanon observe dans les mutations qui affectent tous les secteurs de l'art : les contes, les épopées, les chants populaires, la sculpture, la dramaturgie, la comédie. Les épopées du Mvett en Afrique centrale offrent, aujourd'hui encore, un champ fertile pour la vérification des lois dégagées par Fanon à partir du contexte algérien.

QUESTIONS



1. *À partir des extraits de texte 1 et 3, montrer, avec des exemples précis, comment l'idée de beau s'exprime-t-elle dans l'art et l'esthétique africains.*
2. *L'extrait de texte 3 souligne la différence entre l'art et la technique. Comment s'exprime cette différence ?*
3. *Montrer comment la fonction esthétique et la finalité morale de l'art s'équilibrent dans l'extrait de texte 1.*
4. *La recherche du beau est-elle contradictoire avec l'engagement dans l'art ?*

ACTIVITÉ PÉDAGOGIQUE

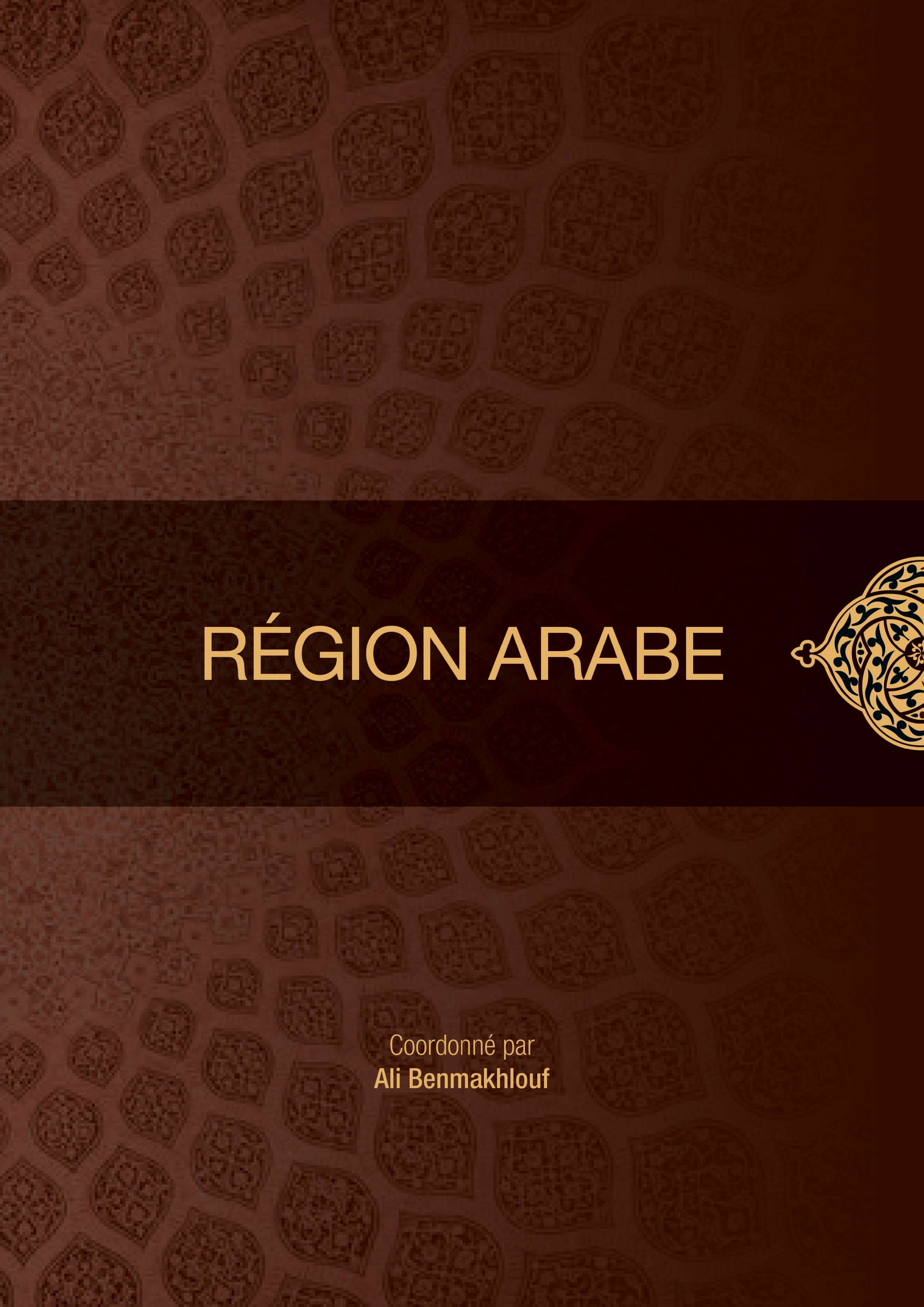


En s'appuyant sur le tableau « les Demoiselles d'Avignon » de Pablo Picasso par exemple, montrer comment l'art africain a inspiré l'art et l'esthétique modernes.





Une perspective Sud-Sud



RÉGION ARABE

Coordonné par
Ali Benmakhlouf



INTRODUCTION

Cette présentation de la philosophie arabe dans le cadre d'un dialogue philosophique Sud-Sud sous l'égide de l'UNESCO vise à donner de la clarté sur tout sans prétendre être exhaustive. C'est là un paradoxe : comment présenter un panorama au lecteur sans traiter de tout ? Lors des réunions préparatoires, un certain nombre de thèmes ont été abordés comme des thèmes susceptibles d'être présents dans différentes aires culturelles. C'est sur cette base que le choix des textes ici proposés a été fait. L'ensemble a pour fil directeur une démarche réflexive et conceptuelle où domine la part rationnelle de l'homme face aux vicissitudes de la vie. Nos philosophes s'accordent pour dire que le hasard frappe d'autant plus durement les hommes qu'ils y sont le moins préparés par la raison. Aussi, celle-ci doit être développée pour le salut de l'homme, à la fois sous sa forme hautement spéculative et contemplative, et sous sa forme pratique, esthétique et pragmatique.

Cette anthologie donne la parole au premier des philosophes arabes, Al Kindî (VIIIe siècle). Il a défendu la continuité dans la recherche de la vérité. Selon Al Kindî, le savoir philosophique est en droite continuité avec le savoir prophétique. L'un emprunte un langage argumenté, l'autre un langage inspiré, mais de la parole inspirée à la parole argumentée, il y a plus de continuité que de rupture ; la différence de style n'est pas une différence quant à la vérité, c'est une différence dans les formes de transmission de la vérité. La vérité, quant à elle, reste une et la même. Averroès (ou Ibn Rushd, XIIe siècle), quelques siècles plus tard, ajoutera que toute vérité témoigne pour elle-même et pour les autres vérités. Il n'y a pas de demi-vérité ni de double vérité : l'une qui serait liée à la foi, et l'autre, à la raison. Pour Al Kindî, cette continuité entre les deux paroles, prophétique et philosophique se fait sous l'égide de la science, du « 'ilm ». Ce mot de « 'ilm », de science, est utilisé fréquemment dans la civilisation musulmane naissante et se rapporte aussi bien à la vie intellectuelle qu'à la vie religieuse, à la vie quotidienne comme à la vie politique. Rien ne devrait venir lui faire obstacle. Cette idée est essentielle et présente encore une certaine actualité : ne pas dissocier la religion de la culture. Éviter la « sainte ignorance » qui nous fait adopter les dogmes sans leur historicité, sans leur patiente élaboration. La religion présente trois faces : l'institution, les dogmes, le sentiment, or les trois ont une histoire, et ce qui est des trois le plus soumis à la critique, ce sont bien les institutions religieuses.

La continuité entre les prophètes et les philosophes répond à une stratégie de défense et de justification de la réflexion philosophique. Il faut montrer non seulement qu'il n'y a pas double emploi entre la religion et la philosophie, que celle-ci donc n'est pas superflue, mais il faut également contrer ceux qui voient en elle une contradiction par rapport à la religion. C'est là que toutes les ressources de la raison sont mobilisées : il faut justifier que l'on peut étudier et commenter Aristote selon lequel le monde est éternel sans être accusé d'être mécréant. De même, le Dieu des philosophes ne semble pas à première vue être le même que celui du Coran, mais ses qualités ou son essence faite d'omniscience et d'omnipotence, de sagesse et d'immutabilité de la volonté sont toutes des qualités que les philosophes reconnaissent comme devant faire partie de Dieu. Que les théologiens se disputent pour savoir si ces qualités sont résidentes en, ou inhérentes à Dieu, n'est pas en soi une fragilisation de l'essence divine, du point de vue philosophique.

Al Kindî insiste sur la validité de la connaissance qui suppose que l'on puisse soumettre au crible de la raison les arguments par conjecture et réfutation. La question lancinante de l'origine des connaissances est vaine ajoutera Averroès : peu importe d'où vient le savoir, l'essentiel tourne autour de sa validité. Averroès évoque une image parlante : l'usage d'un outil n'a pas à mobiliser la question de son appartenance ou non à la religion. Quand on immole le mouton lors de la fête du sacrifice, on ne se demande pas si le couteau a ou non appartenu à des coreligionnaires mais s'il coupe bien : « Il est évident que nous avons l'obligation, pour ce vers quoi nous nous acheminons, de recourir à ce qu'en



ont dit ceux qui nous ont précédés. Il importe peu que ceux-ci soient ou non de notre religion : de même, on ne demande pas à l'instrument avec lequel on exécute l'immolation rituelle s'il a appartenu ou non à l'un de nos coreligionnaires pour juger de la conformité de l'immolation »[43]. Quand Averroès nous présente la thèse toute dialectique de l'affrontement entre les tenants de l'éternité du monde et les tenants de sa création dans le temps, il se plaît à indiquer qu'il n'y a pas là une opposition logique, c'est-à-dire une opposition selon des propositions contradictoires, qui font que quand l'une est vraie, l'autre est nécessairement fausse. Ces propositions dialectiques comportent de nombreuses similitudes dans leur relative opposition : selon qu'elles insistent sur la parenté entre le monde et les êtres soumis à la génération et à la corruption, ou selon qu'elles mettent l'accent sur la parenté entre la permanence du monde et l'éternité de l'agent universel, elles pencheront la balance dans un sens ou dans l'autre. Mais il ne s'agit que de querelles de mots, de querelles sémantiques. D'où l'importance de veiller à une justesse des mots pour éviter l'entre déchirement des hommes qui, à l'aventure, s'accusent mutuellement d'infidélité.

Dans l'ordre pratique relatif à l'instauration du droit, la démarche rationnelle se fait hypothético-déductive. Il s'agit de déployer les raisons selon une genèse des choses quant à leur effectivité, et non quant à leur factualité. Ainsi, Al Fârâbî imagine, dans un des textes ici soumis, « un premier gouvernant » à l'instar de ce que Jean-Jacques Rousseau fera dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*. Ce premier gouvernant est comme « le premier qui ayant enclos un terrain » selon l'expression de Rousseau qui avait bien illustré la méthode généalogique. C'est une méthode qui « commence par écarter tous les faits », pour pouvoir les rendre intelligibles. Ce ne sont pas des « premiers » eu égard à l'origine, mais eu égard au mode hypothético-déductif d'une démarche généalogique qui entend rendre compte de la genèse concomitante du pouvoir politique et des formes humaines du regroupement des hommes.

Il y a là un souci pragmatique pour se détacher du mythe fortement entretenu par les théologiens d'une magnificence des origines. Les philosophes choisissent de mettre l'accent sur les effets, plutôt que l'origine des choses, laissant la conduite à Dieu, et la connaissance et la pratique des effets à l'homme. La tradition du miroir des princes dans l'espace musulman est emblématique de ce souci pragmatique qui juge d'un concept par ses conséquences et des choses par leurs effets. Cette tradition reste encore peu explorée[44]. Elle ne se confond ni avec la tradition juridique fortement représentée par des écoles bien étudiées, ni avec la tradition philosophique classique relative à la thématique politique de la bonne cité, de la recherche du bonheur ou de la perfection.

Il s'agit d'une tradition réaliste, pragmatiste, soucieuse non de légitimation du pouvoir, mais de règles utiles pour comprendre le cours des choses, ce qui advient accidentellement dans l'histoire : comment s'établit par exemple et se conserve le pouvoir ?

Dès le VIIIe siècle et l'installation du pouvoir abbasside, le miroir des princes est thématisé comme une réflexion sur l'art de gouverner avec des indications de rationalité calculatrice.

Des épîtres, des contes comme *Kalila et Dimna* (qui aurait été l'une des sources des fables de Lafontaine) d'Ibn al-Muqaffa', mais aussi des ouvrages qui ont la forme de manuels politiques : toute une floraison de textes écrits comme des bréviaires à l'usage des princes. Il y a là des styles différents pour aborder l'effectivité politique sans recours à un âge d'or quelconque. Les arts de gouverner ne sont pas un

[43] Averroès, *Discours décisif*, traduction française de Marc Geoffroy, Paris : Flammarion, GF, 1996, § 9.

[44] Voir l'ouvrage récent de Makram Abbes, *Islam et politique à l'âge classique,* coll. Philosophies, Paris : Puf, 2009.



principe fondateur pour la politique mais un genre où l'on trouve à la fois des traités, des contes, des sermons, des dialogues, des lettres, des poèmes. La fable est la forme privilégiée, car, comme une fontaine qui gargouille, elle avance, sur différents niveaux de signification, des thématiques qui informe tant la masse que les princes sur la nécessité d'adoucir les formes de pouvoir pour la propre conservation dans le temps de ces mêmes formes.

Al Fârâbî, commentant les lois de Platon, attire notre attention sur la sagacité du prince s'entourant de conseillers : « Il doit consacrer un soin extrême aux ministres, aux hommes d'expérience et aux individus de bon conseil et de bonne politique pour le moment où il aura besoin de les consulter, que ce soit en temps de guerre ou de paix, car les législateurs et les wcitoyens n'ont pas profusion d'hommes tels que ceux-là, et il faut leur donner nécessairement un rang pour le bien-être des cités »[45]. Un prince gouverne donc avec des conseillers, car ces derniers à l'instar du miroir de verre, d'acier ou de papier, permettent au prince d'aller plus vite dans le gouvernement des choses, et de ne pas se tromper. Ils sont l'exhortation à agir droitement, ils complètent le travail en amont du philosophe.

D'un point de vue historique, les exemples ne manquent pas. Ibn Khaldûn (1332-1406), au XIVe siècle, explique comment les Omeyyades et les Abbassides (les deux premières dynasties musulmanes) ont instauré la succession selon le clan. C'est dans un souci pragmatique du maintien du pouvoir, bien plus que de sa conformité ou non à l'origine prophétique, que les choix politiques décisifs sont entrepris. Il s'agit d'expliquer généalogiquement et rationnellement comment l'idée de clan s'est imposée : « On ne peut pas les blâmer d'avoir préféré leurs fils ou leurs frères et de s'être écarté de la tradition des quatre premiers califes. Leur situation était différente de celle de ces califes : ceux-ci vivaient à une époque où la nature du pouvoir ne s'était pas encore manifestée et où l'autorité était d'ordre religieux. Chacun avait autorité sur lui-même. Ainsi ils désignèrent les personnes qui étaient acceptables au point de vue religieux et les préférèrent à toutes les autres. Ils laissèrent à chacun de ceux qui aspirèrent au califat de se contrôler lui-même. » Mais cette autorité religieuse s'est « affaiblie » avec le temps, par éloignement d'avec les premiers temps prophétiques, « le besoin s'était fait sentir d'une autorité gouvernementale et de clan. Si une personne non agréée par le clan avait été désignée, elle aurait été rejetée. Son pouvoir se serait rapidement écroulé, et cela aurait entraîné la division et la dissension au sein de la communauté »[46].

Le statut des auteurs ayant écrit des conseils aux princes est souvent celui d'acteurs politiques : ils sont soit chefs de chancellerie comme Ibn al-Muqaffa', soit représentants de jurisconsultes comme Al Mawardi. Ils ont thématisé les questions du consentement et de la délibération politiques ; ils ont insisté sur la confiance nécessaire pour cimenter le lien social. Ruse et dissimulation sont aussi inscrites dans une rationalité instrumentale et calculatrice, mais la dissimulation n'est pas toujours mensonge : soit la fable de l'ascète, reprise par Al Fârâbî. Un ascète prend les habits du noceur, fait l'ivrogne, se déguise donc et dit, à l'approche de la porte de la cité qu'il s'apprête à quitter, qu'il est précisément l'ascète que le prince recherche pour le tuer. Mais les gardes le laissent quitter la ville, car ils pensent qu'il se moque : « On raconte qu'un ascète austère était connu pour sa piété, sa rectitude, son ascèse et sa dévotion et qu'il était célèbre pour cela auprès des gens, avant que d'être exposé à une terreur de la part du sultan tyrannique et de vouloir trouver un lieu d'asile en dehors de cette sienne cité : alors sortit un édit de ce sultan ordonnant qu'il fut recherché et appréhendé où qu'on le trouvât, il lui fut impossible de sortir de la cité par aucune porte et il craignit pour sa vie de tomber entre les mains des hommes du sultan. Il résolut alors d'adopter un habit de ceux des noceurs, s'en revêtit, prit une mandoline entre les mains et prit l'apparence d'un homme ivre au début de la nuit, puis se rendit à la porte de la cité en chantant avec sa

[45] Al Fârâbî, « Compendium des Lois de Platon », traduction de Stéphane Diebler, in *Philosopher à Bagdad au Xe siècle*, Paris : Seuil, 2007, § 73.

[46] Ibn Khaldûn, *Le livre des exemples, I, Muqaddima (prolégomènes)*, traduction française d'Abdeslam Cheddadi, coll. La Pléiade, Paris : Gallimard, 2002, pp. 502-503.



mandoline. Quand donc le garde de la porte lui demanda : “Qui es-tu ?”, il lui rétorqua sarcastiquement “Je suis l’ascète un tel”. Le garde supposa donc qu’il se moquait, ne s’opposa pas à son passage, et il trouva le salut sans avoir rien dit de faux »[47].

Le recours à cette fable où les effets de persuasion rhétorique mêlent l’agrément du conte à la vérité des choses est un enjeu logique et politique pour les philosophes médiévaux. Al Fârâbî, comme Avicenne par exemple, avait signalé le champ d’application de la rhétorique. Comme elle vise la persuasion de prime abord, d’un premier coup d’œil (*badi’ al ra’yy al muchtarak*), elle est conforme à l’habitus de la cité, du grand nombre qui a du mal à accéder aux questions dialectiques et aux controverses, et encore plus de mal à accéder aux questions démonstratives. La rhétorique règne sans partage auprès du « jumhûr », de la masse qui n’est pas le peuple au sens moderne du terme. La rhétorique domine l’esprit de la masse sans partage, car elle repose sur l’occultation des possibilités autres que celles qui sont édictées par le pouvoir politique et les formes de propagande qu’il utilise. Aussi, ce pouvoir entretient cette occultation des possibles afin d’assurer sa conservation.

La thématique d’un vivre ensemble est donc bien présente chez les philosophes médiévaux, mais elle est dominée par le pouvoir de la rhétorique. Ibn Khaldûn met en quelque sorte en mouvement ce vivre ensemble, essayant d’en donner, non pas l’essence mais la genèse, non pas l’essence obstruée ou empêchée par l’ignorance de la foule mais la provenance et la généalogie du pouvoir politique afin d’en comprendre les ressorts. Le changement de langage avec les philosophes aristotéliciens est notoire : les notions d’essence et d’accident sont délestées de leur force métaphysique. Ils continuent à être en usage selon un champ d’application nouveau : le champ historique. Il s’agit cette fois de prendre en charge les accidents de l’histoire, d’en chercher l’intelligibilité.

Il y a, selon Ibn Khaldûn, une réelle part démiurgique dans l’histoire : à chaque période, c’est comme un homme nouveau qui advient. Plutôt que de penser, comme les théologiens, que Dieu crée l’univers à chaque instant, il suffit de se dire que les grands bouleversements historiques font comme si l’homme était recréé à nouveau. La démiurgie peut donc être historique. L’enjeu ici est qu’Ibn Khaldûn donne en une même expression une valeur épistémique et une valeur méthodologique à la rationalité historique qu’il met en œuvre : « Les changements d’ensemble sont comme un changement radical de la créature et une métamorphose du monde tout entier ; c’est comme s’il s’agissait d’une créature nouvelle, inédite, et d’un monde nouvellement advenu » (1, 31).

L’histoire des sociétés n’est donc pas prise dans le messianisme ou le règne des fins, mais dans la modification des rapports entre les hommes *(tabdîl al ahwâl)*. L’histoire n’est pas le déroulement d’un destin déjà fixé, elle n’est pas récit d’un sens accompli ou à accomplir. Elle tient compte de l’émergence du pouvoir politique, des acquisitions des richesses, de l’éclosion des arts et des sciences, avec cette idée que si le passé nous intéresse c’est qu’il ne passe jamais vraiment, il informe le présent qui lui ressemble.

Beaucoup plus proche de nous, Ali Abderraziq, à partir d’une connaissance approfondie des textes de la tradition musulmane, convoque dans son ouvrage, *L’Islam et les fondements du pouvoir* (1925), de nombreux versets du *Coran* pour montrer leur valeur rationnelle et philosophique. Il cite à de nombreuses reprises Ibn Khaldûn pour montrer comment des constructions purement historiques ont cherché à se prévaloir comme étant des données religieuses. Pourtant, il n’y a aucun conflit entre les constructions de l’histoire et le sentiment ou la croyance religieuse. Bien au contraire, réflexion historique et croyance religieuse s’alimentent mutuellement : non seulement les versets coraniques apportent une matière au philosophe et à l’historien, mais la réflexion historique et philosophique à son tour consacre les versets coraniques en montrant la philosophie dont ils sont porteurs : c’est le message d’Averroès actualisé

[47] Al Fârâbî, op. cit., p. 139.



par Abderraziq. Les versets relatifs à la cosmologie sont une invitation à l'étude de la physique et de la métaphysique aristotélicienne selon le philosophe cordouan. Il est d'ailleurs faux de penser qu'Al-Ghazali, à la fin du XIe siècle, ait mis des freins à la philosophie dans son livre intitulé *Incohérence des philosophes* (*tahâfût al falâsifa*), il a plutôt exprimé une autre forme de philosophie, dans la grande tradition sceptique qui voit dans la métaphysique d'Aristote, reprise par les philosophes Avicenne et Al Fârâbî, une prétention qui passe les facultés humaines. Ibn Taymiyya, XIVe siècle, et Al Suyuti, XVIe siècle, avaient en leur temps fait les mêmes critiques. Le pluralisme philosophique est à ce prix : il y a place dans la réflexion aussi bien pour les sceptiques comme Al-Ghazali (1058-1111) que pour les métaphysiciens comme Averroès. En aucun cas, il ne convient de dire que l'un est contre la philosophie et l'autre pour, comme une certaine lecture idéologique le veut aujourd'hui.

Cette lecture idéologique est confortée par la polémique venue d'Ernest Renan, au XIXe siècle sur les supposées failles philosophiques de l'Islam. Pour Renan, depuis Averroès, le monde de l'Islam est pris dans la tautologie : « Dieu est Dieu ». Il nie ainsi au monde musulman tout mouvement historique, le figeant dans une formule comme étant son destin malheureux. Jamal al-Din al-Afghani, son contemporain, lui a répondu dans un célèbre article en 1883, en insistant sur le travail de sécularisation de la raison qui advient dans l'histoire et qui opère sans discrimination dans toutes les cultures. Tous les peuples ont une part légitime à la science profane, pour peu qu'ils fassent l'effort aidé de leurs élites. Aucun peuple n'est condamné à rester fermé sur lui-même, dans une supposée essence donnée par sa religion.

Revenons au monde médiéval, car la lecture des Anciens est un outil pour l'intelligibilité du présent. Ibn Bajja (Avempace, XIe siècle), à sa manière, avait le souci de la dialectique entre le local et le global qui retient tant l'attention des chercheurs en sciences sociales et en sciences humaines aujourd'hui. À travers la fortune d'un mot « la conduite », il trace les acceptions diverses qui nous font agir en vue d'une fin pour éviter le chaos toujours menaçant. Ibn Bajja nous parle de conduite du monde, de conduite la cité et de conduite de la maison. Il ne s'agit bien sûr pas de réalités comparables. Mais à chacun de ces niveaux de réalité opère une « conduite » rationnelle pour obtenir le meilleur effet avec le minimum de moyens. La conduite, dans l'ordre humain est une conduite qui opère sous l'égide de la relation. On se conduit en vue d'une chose, avec d'autres hommes. Ainsi, il y a selon lui différents types de rencontre. On peut soit rencontrer quelqu'un de façon fortuite, sans intention ni demande. Mais il peut également se faire qu'il y ait une intention et un mouvement vers quelqu'un — on retrouve l'enjeu de la conduite en vue d'une fin ; et cela peut être soit pour un plaisir que nous partageons avec les animaux, soit au bénéfice d'une des deux personnes ; dans ce cas, c'est la rencontre désirée. Il y a aussi la rencontre en vue de l'entraide, qui est donc la rencontre civile pour laquelle il faut « une conduite » spécifique ; puis, graduellement, d'autres rencontres prennent place dans une échelle où la rencontre intellectuelle se trouve au sommet : c'est la « conduite de l'isolé ». L'isolé n'est pas seul. *Al mutawahhid* ne s'isole que pour mieux se connecter. S'il s'isole pour apprendre, c'est pour mieux comprendre le cours des choses avec lequel il prend une distance. La rencontre intellectuelle est elle-même de plusieurs formes, la rencontre divine étant la rencontre en vue de recevoir ou de donner la science, c'est la plus noble des rencontres. Se souvenant du passage du *Timée* de Platon où l'âme est présentée comme mortelle et immortelle[48], Ibn Bajja indique que l'homme est un milieu entre les êtres corruptibles et les êtres incorruptibles. Il le situe dans un environnement où il ne peut ni perdre le souci de sa part corruptible, ni oublier l'orientation vers ce qui est proprement sien : l'intellect incorruptible. L'autre version de cet isolement du sage est bien sûr donnée par la tradition mystique, très développée dans les pays arabes à la faveur de la religion musulmane. Ibn Arabî, contemporain d'Ibn Rushd (Averroès), a poussé si loin l'expérience mystique qu'il a adopté un langage voilé, fait de paraboles, impossible à fixer dans des concepts aux contours fixes. Ses images sont mouvantes et parlantes : elles visent à une universalité de l'expérience humaine et tendent à élargir la conscience humaine pour qu'elle puisse relativiser les

[48] Platon, *Timée*, 72d.



incarcérations dont peuvent être responsables les religions quand leurs dogmes séparent et divisent les hommes. Lisons son poème, hymne à l'amour :

« Mon cœur est devenu capable/D'accueillir toute forme/Il est pâturage pour gazelles/ Et abbaye pour moines !
Il est un temple pour idoles/Et la Ka'ba pour qui en fait le tour/Il est les tables de la Thora/Et aussi les feuillets du *Coran* !/
La religion que je professe/Est celle de l'Amour./Partout où ses montures se tournent/ L'amour est ma religion et ma foi ! »[49].

Ce souci de soi comme souci des autres et du monde, rien de tel qu'un conte pour en rendre compte. Ibn Tufayl (Abubacer, XIIe siècle), dont la dette à l'égard d'Ibn Bajja est grande, imagine un lieu insulaire pour déployer la thématique de l'homme et de son environnement. L'insularité et l'utopie vont de pair. Il s'agit d'imaginer un lieu qui puisse par son extériorité totale être pris comme étalon de mesure des sociétés humaines. On se trompe souvent sur le recours à l'utopie : il ne s'agit pas de présenter un idéal pour s'y conformer, mais de le présenter comme un étalon de mesure pour comprendre. L'île ici joue le rôle de ce hors lieu, de cet *atopos*. Ibn Tufayl prend soin d'indiquer qu'il s'agit d'une île tempérée. S'y trouve un individu de l'espèce des hommes, échu là par hasard et qui est élevé par une gazelle : première forme d'une nécessaire symbiose entre l'homme et l'animal. Développant les facultés d'observation et d'analyse, cet homme, Hayy Ibn Yaqzân, dont le nom propre est éloquent : « Vivant fils de l'éveillé », va exercer sa vigilance pour se comprendre à partir de la compréhension de son environnement. La force d'Ibn Tufayl, médecin et philosophe, est de relier ensemble les thématiques de la compréhension et du soin : on comprend d'autant mieux les choses que l'on se soucie d'elles pour prendre soin et d'elles et de soi.

C'est ainsi qu'à à force d'examiner les animaux de l'île se développe en Hayy Ibn Yaqzân, l'idée des ressemblances et des différences. Il parvient à la notion d'espèce, sauf celle d'espèce humaine, car aucun être ne lui ressemble. Cette idée est majeure. Elle est au cœur de l'entreprise d'Ibn Tufayl : la primauté de l'univers sur celle de l'anthropologie. La connaissance cosmologique est première sur la connaissance anthropologique. Nous sommes issus du monde, nous ne sommes pas face au monde et face à nos semblables. Il y a un décentrement anthropologique de l'homme qui, pour son malheur, se prend pour le centre de l'univers. C'est par la fiction de cette éducation qu'advient cette reconnaissance de la primauté de la connaissance cosmologique sur la connaissance anthropologique. Les 4/5e de l'ouvrage se déroulent sans présence d'autres humains et le dernier cinquième montre la difficulté du vivre ensemble, tant la prégnance de la persuasion rhétorique — encore elle — obstrue chez l'homme le plein déploiement de son intelligence créatrice. L'autorité de la coutume, doublée de l'assujettissement politique, est un frein à l'épanouissement humain. L'ensemble des textes ici présentés est un puzzle dont le rassemblement revient à cette idée.

[49] Ibn 'Arabî, *L'interprétation des désirs,* traduction française de Maurice Gloton, Paris : Albin Michel, 1996, pp. 117-118.



I COSMOLOGIE ET PERSONNE HUMAINE

1 LA COSMOLOGIE À L'ÉPREUVE DE LA SÉMANTIQUE SELON AVERROÈS

INTRODUCTION

Averroès (1126-1198) est un philosophe andalou né à Cordoue. Il est à la fois médecin, juge et philosophe. Il est commentateur de l'œuvre d'Aristote, notamment des œuvres logiques du philosophe grec. Ce texte, extrait du *Discours décisif*, est une œuvre à mi-chemin entre le droit et la philosophie. Averroès y indique comment la pratique de la philosophie peut être justifiée par le droit musulman. Parmi les questions soulevées, il y a celle qui porte sur la création ou l'éternité du monde. C'est une thématique théologique et métaphysique majeure. Averroès va reformuler cette question en convertissant les enjeux théologiques en enjeux sémantiques. La thèse du commencement du temps — qui est aussi bien celle de Platon que celles des théologiens ah'arites — ou celle de l'éternité du monde — attribuée à Aristote — ne donne pas lieu à des thèses si opposées, comme cela semble à première vue dans le cadre d'une discussion polémique sur cette question. Ce sont, comme dit notre texte, des « doctrines qui ne sont pas si fortement éloignées l'une de l'autre pour qu'on en puisse qualifier une d'infidèle et non l'autre. Car des opinions dont cela serait le cas, devraient être éloignées au maximum l'une de l'autre, c'est-à-dire être opposées, comme les théologiens ont estimé que c'était le cas en l'occurrence — à savoir que les noms de prééternité et d'adventicité appliqués au monde dans sa totalité étaient des opposés ; mais il est ressorti de notre propos que ce n'était pas le cas »[50]. Comment se réduit l'opposition entre ces deux thèses ? Cela se fait par le recours aux outils philosophiques majeurs dont parle Al Fârâbî (Xe siècle) dans son ouvrage qui a pour titre *L'harmonie des deux sages : le divin Platon et Aristote* : la philosophie serait un vain mot si disparaissaient les expressions « en tant que » et « sous un certain rapport ». Appliquons : « en tant que » à notre sujet. *En tant que* le monde est rapporté aux êtres qui commencent et finissent un jour, il est vu comme adventice, et *en tant qu*'il est rapporté à une cause première hors du temps, il est vu comme éternel.

Une grande attention est prêtée par Averroès à la syntaxe : l'usage épistémique consiste à reconnaître dans les versets coraniques parlant des cieux, de la terre, des animaux, des indications pour justifier la nécessité d'une connaissance physique et métaphysique comme Aristote les a développées. Averroès parvient à contrer à ce titre les théologiens créationnistes pour établir non pas tant l'éternité de la matière (l'éternité de la matière et non du monde), que la possibilité toute dialectique de cette éternité. Ainsi, critiquant les théologiens qui pensent une création *ex nihilo*, Averroès souligne que nulle part dans le *Coran* il n'est dit que Dieu est avec le néant, créant de rien le monde : « Il n'est pas dit en effet dans la religion (*al char'*) que Dieu ait jamais été avec le pur néant, ceci n'y est nulle part énoncé »[51].

---

[50] Averroès, op. cit., p. 133
[51] Averroès, op. cit., § 33, p. 135.



En revanche, de nombreux versets indiquent qu'il y a déjà quelque chose avant la formation du monde : « C'est Lui qui a créé les cieux et la terre en six jours — son trône alors était sur l'eau » (*Coran*, 11, 7). Ce passage souligne par l'usage du passé, que « quelque chose a été antérieurement à cette existence-ci »[52].

De même qu'il y a pour lui trois types de méthodes engagées dans la connaissance : la méthode démonstrative, la méthode dialectique et la méthode rhétorique. Il y a même, lui semble-t-il, une injonction coranique pour reconnaître ces trois types de méthode. Le verset, cité pour mettre en correspondance les trois formes d'argumentation aristotélicienne (démonstration, dialectique, rhétorique) et les méthodes induites par le texte sacré, est le suivant : « Appelle les hommes dans le chemin de ton seigneur, par la sagesse et par la belle exhortation ; et dispute avec eux de la meilleure façon »[53]. La « sagesse » dont il est ici question renvoie à la démonstration, la « dispute » à la dialectique, et la « belle exhortation » à la rhétorique. Des trois arts syllogistiques que sont la démonstration, la dialectique et la rhétorique, celle-ci, par son caractère elliptique, est la plus adaptée au grand nombre et le *Coran* est souvent reçu comme un raccourci de raisonnement. Les longues chaînes de raison y sont absentes et l'ellipse se fait fréquente.

Le mot de « sagesse » est stratégique pour Averroès. Il intervient dans le titre de l'ouvrage dont est ici présenté l'extrait : *Discours décisif où l'on établit la connexion entre la sagesse et la loi divine*. Ce mot de « sagesse » s'applique aussi bien à l'œuvre de Dieu qu'à l'œuvre des hommes. Il est donc consensuel. Pour Averroès, il ne s'agit pas, comme on le dit souvent, de concilier « révélation » et « philosophie ». Cette thématique est plutôt celle de ses lecteurs latins ultérieurs qui l'accusent, selon un contresens fort, d'avoir promu la théorie d'une double vérité : vérité de la foi et vérité de la raison. Rien n'est plus étranger à Averroès qui a développé l'idée d'un monopsychisme, d'un intellect un auquel chacun participe à hauteur de son effort.

[52] Ibid.
[53] Sourate XVI citée p. 125.

TEXTE *DISCOURS DÉCISIF*, AVERROÈS

“ Quant à la question de l'éternité *a parte ante* ou de l'adventicité du monde, je pense que la divergence entre les théologiens ash'arites et les philosophes anciens à ce propos trouve presque seulement son origine dans la différence de dénomination, surtout pour ce qui est de certains Anciens. Car, de fait tous s'accordent à dire qu'il y a trois sortes d'être, dont deux extrêmes opposés, et un intermédiaire entre ces deux extrêmes. Ils s'accordent sur la dénomination des deux extrêmes, mais divergent sur celle de l'intermédiaire. L'un des extrêmes, c'est l'étant qui est de quelque chose d'autre que lui et vient à l'être par quelque chose, à savoir qui vient à l'être par une cause agente et est d'une matière ; et qui est précédé par le temps, dans son acte d'être. C'est le cas des corps dont la génération peut être saisie par les sens, comme la génération de l'eau, de l'air, de la terre, des plantes, des animaux, etc. cette sorte d'étants, tous, Anciens et ash'arites, s'accordent à les nommer adventices. L'extrême opposé est l'Être qui n'est pas de quelque chose ni par quelque chose, et qui n'est pas précédé par le temps. Celui-là aussi, tous les tenants de l'une ou l'autre école s'accordent à le nommer prééternel. Cet être s'appréhende par la démonstration : c'est Dieu — béni et exalté soit-il — celui qui est l'Agent de tout, qui fait venir et maintenir tout à l'être — louangé soit-il, et exaltée soit sa puissance ! Quant à la sorte d'être intermédiaire entre ces deux extrêmes, c'est l'étant qui n'est pas venu à l'être de quelque chose, et dont l'acte d'être n'est pas précédé par le temps, mais qui est par quelque chose, à savoir par un Agent : c'est le monde dans sa totalité.

Tous s'accordent à reconnaître au monde ces trois qualités. Les théologiens admettent bien que l'être du monde n'est pas précédé par le temps — ou plutôt, il leur faudrait l'admettre —, puisque pour eux, le temps est connexe au mouvement et aux corps. Ils s'accordent également avec les Anciens sur l'infinitude du temps futur, ainsi que l'être dans le futur. Il n'y a divergence entre eux que pour ce qui est du temps passé et de l'être dans le passé, dont les théologiens pensent qu'il est fini — ce qui est aussi la position de Platon et de ses adeptes — alors qu'Aristote et ceux de son école pensent qu'il est infini, à l'instar de l'être dans le futur. Cette autre sorte d'être, il est clair qu'elle présente de la similitude à la fois avec l'être proprement issu de la génération et avec l'être prééternel. Dès lors, ceux pour qui la similitude qu'elle présentait avec le prééternel prévalait sur sa similitude avec l'adventice l'ont nommée prééternelle, tandis que ceux pour qui c'était la similitude avec l'adventice qui prévalait l'ont nommée adventice, alors qu'elle n'est ni adventice au sens propre, ni prééternelle au sens propre, car ce qui est proprement adventice est nécessairement corruptible, et ce qui est proprement prééternel est non causé. Certains encore, Platon et ses adeptes, l'ont nommée adventice éternelle, parce que le temps selon eux a un commencement dans le passé.

Les doctrines relatives au monde ne sont donc pas assez fortement éloignées l'une de l'autre pour qu'on en puisse qualifier l'une d'infidèle, et non l'autre. Car des opinions dont cela serait le cas devraient être éloignées l'une de l'autre, c'est-à-dire être opposées, comme les théologiens ont estimé que c'était le cas en l'occurrence — à savoir quel les noms de "prééternité" et "d'adventicité" appliqués au monde dans sa totalité étaient des opposés ; mais il est ressorti de notre propos que ce n'était pas le cas. ”

Averroès, *Discours décisif*, traduction française par Marc Geoffroy, Paris : © Flammarion, 1996, pp. 131-135.



COMMENTAIRE

Averroès opère dans ce texte une décrispation sémantique d'une question sur laquelle la théologie veut polémiquer au point de déclarer les uns fidèles les autres infidèles. Selon la conception adoptée et menée par Averroès sur le plan des méthodes, il y a deux dialectiques : celle qui est préparation à la science et qui consiste à aiguiser l'esprit sur toutes sortes de questions pouvant donner lieu à des propositions opposées et celle qui n'est menée qu'en vue de la polémique.

Pour Averroès, si le savoir doit se mesurer au syllogisme parfait de la démonstration, il reste que les raisonnements rudimentaires, rhétoriques et poétiques, utilisés par le grand nombre doivent être pris en considération, car le sens se constitue essentiellement dans l'adresse. « Exposer quelqu'une de ces interprétations à quelqu'un qui n'est pas homme à les appréhender — en particulier les interprétations démonstratives, en raison de la distance qui sépare celles-ci des connaissances communes — conduit tant celui à qui elle est exposée que celui qui les expose à l'infidélité »[54]. L'infidélité est le résultat d'une inadéquation entre la méthode exposée et le public concerné. Aussi, au grand nombre des croyants, il est difficile de faire entendre que Dieu est incorporel ou que ses attributs sont inhérents à son essence ou résidents en elle. Parler de sens obvie et de sens caché ne signifie aucunement que, de façon intrinsèque, il y a de l'obvie et du caché. Cette distinction ne prend sa valeur que dans l'adresse : le sens obvie est celui que tous, quel que soit leur niveau de savoir, décryptent, le sens caché est celui que « les hommes de science profonde » déchiffrent. Il n'y a donc pas une seule voie de compréhension du texte sacré, en raison de la diversité des publics auxquels celui-ci s'adresse. Mais ceux qui visent la polémique et n'ont pas idée des distinctions de méthode attisent les divisions sociétales : « Ils ignoraient ce qu'étaient les diverses méthodes qui concernent la totalité des hommes dont la révélation invite chaque homme à franchir les portes, [...] ils croyaient qu'il s'agissait d'une voie unique. Ils se sont ainsi trompés quant au dessein du législateur, se sont égarés et ont égaré les autres »[55].

QUESTIONS



Comment, sur la base de votre connaissance d'Averroès, « un sage » se distingue-t-il d'« un philosophe » ?



La façon de nommer les choses peut éviter les conflits entre partisans de la création du monde et partisans de son éternité. D'après le texte d'Averroès, justifier cette affirmation.

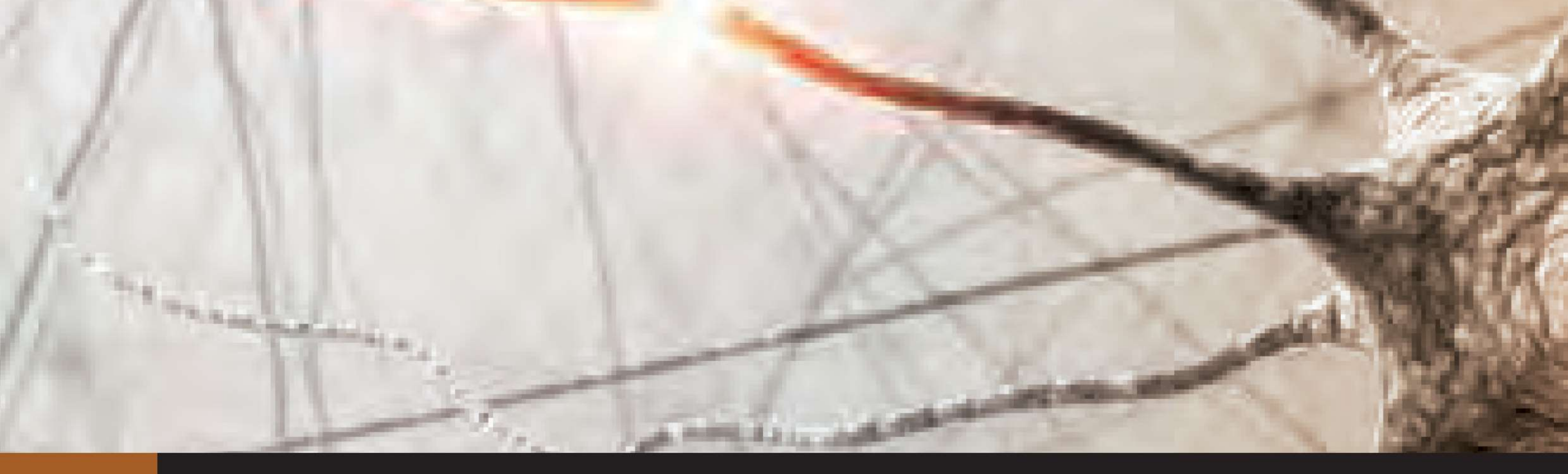


Dans certaines cultures, les philosophes ont imaginé d'autres cosmologies. Les comparer et indiquer leurs différences.



Le texte coranique implique-t-il une vision spécifique du monde ou laisse-t-il les choses libres quant à leur interprétation ?

[54] Averroès, op. cit., p. 157.
[55] Ibid, p. 167.



II ÉPISTÉMOLOGIE ET MODÈLES DE CONNAISSANCE

1 QUÊTE DE VÉRITÉ

INTRODUCTION

Au IXe siècle, second siècle de l'Hégire, la figure d'Al Kindî s'impose en philosophie comme une figure inaugurant un nouveau mode de pensée. Né autour de 800, Al Kindî bénéficia de la protection de trois califes abbassides : Al Ma'mûn, Al Mu'tassim et Al Wâtiq. Al Ma'mûn, fondateur de la maison de la sagesse, *Bayt al Hikma* (fondé en 832), lui confie la direction des équipes de traduction à l'œuvre dans cette maison et Al Mu'tassim, à qui il dédia l'épître sur la philosophie première, le fit précepteur de son fils. Sur les 242 épîtres (*rasâ'il*) qu'il écrivit, un peu moins du tiers nous est parvenu.

Al Kindî est donc contemporain du mouvement exceptionnel de traduction qu'a connu Bagdad au IXe siècle. La culture perse, depuis l'époque d'Alexandre, a été en contact avec la culture grecque « soit de façon diffuse au niveau de la pensée commune, soit de façon plus raffinée au niveau de la science et de l'enseignement »[56], « il y a donc à ce moment une accumulation progressive, montante, de connaissances non arabes qui sont en même temps des connaissances profanes »[57].

Le nom d'Al Kindî est associé aux débuts de la *falsafa*, ce mode de pensée philosophique hérité de la pensée grecque. Très vite, ce philosophe a compris l'enjeu de traduire les œuvres grecques en langue arabe et d'irriguer par une nouvelle forme de savoir et d'argumentation les disciplines déjà développées par les Arabes comme la grammaire, la jurisprudence et la théologie. « La maison de la sagesse » fut pour lui le laboratoire adapté à cet enjeu.

Dans ce texte, Al Kindî défend l'idée d'une continuité de la recherche de la vérité. Cette recherche passe par la connaissance de ce que les Anciens, et en particulier les Grecs, ont pu dire ; non pour répéter ce qu'ils ont dit mais pour l'exposer puis, le cas échéant le compléter, en « suivant la coutume de la langue et l'usage du temps », autrement dit en mettant en contexte le savoir acquis. Il s'agit pour Al Kindî d'inscrire la pensée arabo-musulmane dans ce qu'on pourrait appeler la tradition de l'humanité, au sens étymologique du mot « tradition », c'est-à-dire une transmission. La philosophie est caractérisée par lui comme « celui des arts humains qui a la dignité la plus haute »[58] en raison de son orientation vers « la connaissance des choses en leur vérité ».

Ceux qui s'opposent à l'introduction de la science grecque dans le monde arabo-musulman sont inconséquents avec eux-mêmes, car « donner une raison et une démonstration » contre cette introduction fait partie de « l'acquisition de la science des choses en leurs vérités ». Ce propos est novateur à plusieurs titres et inaugure la démarche philosophique en la justifiant.

---

56 Jean Jolivet, « Le déploiement de la pensée philosophique dans ses rapports avec l'Islam jusqu'à Avicenne », in *L'Islam, la philosophie et les sciences,* Quatre conférences publiques organisées par l'UNESCO, Les Presses de l'UNESCO, 1981, p. 37.

57 Ibid.

58 Al Kindî, « Sur la philosophie première », in *Métaphysique et cosmologie*, volume 2, par Roshdi Rashed et Jean Jolivet, Leiden : Koninklijke BRILL NV., 1998, p. 8.



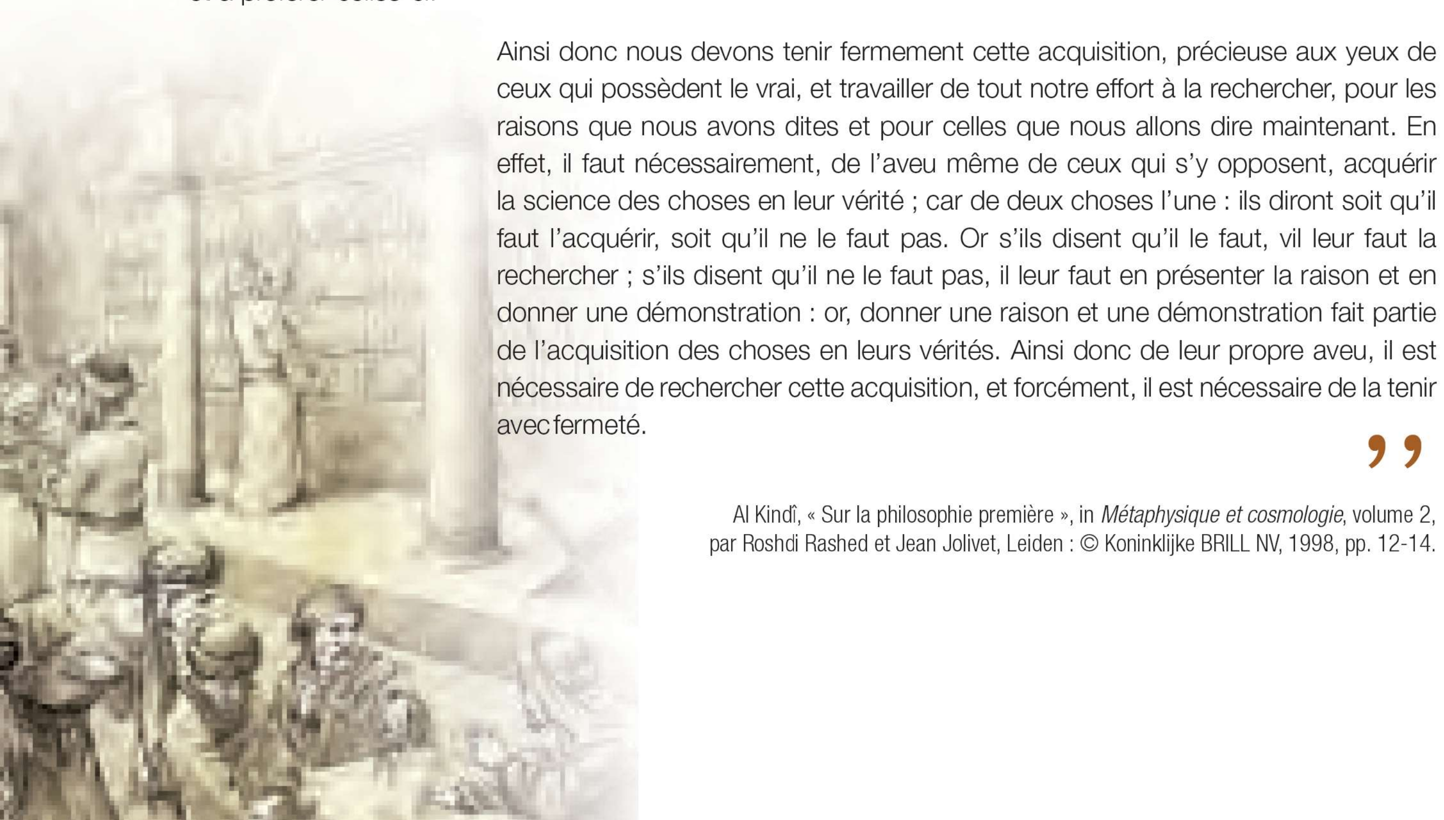
On voit se mettre en œuvre la démarche dialectique qui consiste à pondérer les arguments, les peser, les soupeser jusqu'à dégager les principes à partir desquels le savoir pourra s'engendrer. Cet exercice dialectique est à la base de la science des principes et est l'illustration d'une raison à l'œuvre qui utilise le principe du tiers exclu et le principe de contradiction. Mais cette méthode ne se met pas en place in abstracto : il y a un contexte qui l'explique et ce contexte est polémique. Certains considèrent que les musulmans ont avec la révélation tout ce dont ils ont besoin, une pensée de la société, une langue, un texte fondateur. Ils présentent comme argument contre la philosophie, considérée comme une science profane, l'idée que du VIIe au IXe siècle se sont développées toutes les sciences dont les musulmans ont besoin : la grammaire pour comprendre le Coran, les Usûl al dîn (fondements de la religion) pour comprendre les orientations religieuses et les Usûl al fiqh (fondements du droit) pour comprendre et respecter les orientations légales. Pourquoi donc s'intéresser à une pensée étrangère venue des Grecs ? « Quelle place va-t-il rester à la philosophie ? Comment va-t-elle, en ce point d'origine, se situer en face de ce corps de savoir fortement constitué et fortement valorisé par son fondement religieux ? »[59].

Al Kindî répond en indiquant que les sciences ne se distinguent pas du mode d'exposition des sciences. Ces sciences ne sont pas des dogmes qui s'imposent à nous. Elles sont inhérentes à la manière de les exposer. Présenter un argument n'est pas la mise en œuvre d'une méthode séparée du contenu, c'est une façon de contribuer à l'acquisition de la connaissance. Celle-ci ne se fait pas anarchiquement, mais elle est soumise à une méthode, à un ordre rationnel.

[59] Jolivet, op. cit., p. 39.

TEXTE « SUR LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE », AL KINDÎ

« Pour qui cherche le vrai, rien ne doit passer avant le vrai, le vrai n'est pas abaissé ni amoindri par celui qui le dit, ni par celui qui l'apporte, nul ne déchoit de fait du vrai mais chacun en est ennobli. Nous ferons donc bien, si nous désirons perfectionner notre espèce, étant donné que le vrai exige cela, de nous en tenir dans ce livre à ce qui a été nos habitudes dans tous les sujets que nous avons traités : ce que les Anciens ont dit complètement, l'exposer selon la voie la plus directe et la plus aisée à emprunter par ceux qui la prennent ; ce qu'ils n'ont pas dit complètement, l'exposer selon la voie la plus directe et la plus aisée à emprunter par ceux qui la prennent ; ce qu'ils n'ont pas dit complètement, le compléter en suivant la coutume de la langue et l'usage du temps, à la mesure de notre capacité et malgré le défaut qui résultera pour nous de l'impossibilité de nous étendre dans un discours qui défera les nœuds embrouillés des difficultés. Nous serons en garde contre les mauvaises interprétations de tant de nos contemporains qui se font un nom de la spéculation — gens étrangers au vrai bien qu'ils aient ceint illicitement les couronnes du vrai, ayant un entendement trop limité pour connaître les méthodes qui mènent au vrai, sachant peu ce que méritent les hommes de haute pensée qui font de grands efforts pour le bien public, pour tous, y compris ; souillés par l'envie qui s'est installée dans leurs âmes bestiales et dont les rideaux ténébreux dérobent aux yeux de leur pensée la lumière du vrai. Ils considèrent comme des ennemis audacieux et dangereux ceux qui ont les vertus humaines où ils n'ont pu atteindre, et dont ils sont bien loin, pour défendre leurs chaires usurpées qu'ils ont érigées sans en avoir le droit mais plutôt pour dominer et pour trafiquer de la religion alors qu'ils sont sans religion ; en effet celui qui trafique d'une chose la vend, et qui vend une chose ne l'a plus : donc celui qui trafique de la religion n'a plus de religion ; il mérite d'être dépouillé de la religion celui qui s'oppose avec acharnement à ce que l'on acquière la science des choses en leurs vérités et l'appelle incroyance. En effet, dans la science des choses en leurs vérités, il y a la science de la Souveraineté, la science de l'unicité, la science de la vertu, la science entière de tout ce qui est utile, la voie qui y mène, l'éloignement et la vigilance à l'égard de ce qui est nuisible. Or l'acquisition de tout cela est ce qu'on apporté les prophètes véridiques de la part de Dieu — que sa louange soit exaltée. Car les prophètes véridiques — que Dieu les bénisse — nous apprennent à reconnaître la souveraineté de Dieu seul et à nous attacher aux vertus qu'il agrée, à nous écarter des vices, qui sont par essence contraires aux vertus, et à préférer celles-ci.



Ainsi donc nous devons tenir fermement cette acquisition, précieuse aux yeux de ceux qui possèdent le vrai, et travailler de tout notre effort à la rechercher, pour les raisons que nous avons dites et pour celles que nous allons dire maintenant. En effet, il faut nécessairement, de l'aveu même de ceux qui s'y opposent, acquérir la science des choses en leur vérité ; car de deux choses l'une : ils diront soit qu'il faut l'acquérir, soit qu'il ne le faut pas. Or s'ils disent qu'il le faut, vil leur faut la rechercher ; s'ils disent qu'il ne le faut pas, il leur faut en présenter la raison et en donner une démonstration : or, donner une raison et une démonstration fait partie de l'acquisition des choses en leurs vérités. Ainsi donc de leur propre aveu, il est nécessaire de rechercher cette acquisition, et forcément, il est nécessaire de la tenir avec fermeté. »

Al Kindî, « Sur la philosophie première », in *Métaphysique et cosmologie*, volume 2, par Roshdi Rashed et Jean Jolivet, Leiden : © Koninklijke BRILL NV, 1998, pp. 12-14.

COMMENTAIRE

L'enjeu dans ce texte est de distinguer le discours argumenté des philosophes du discours inspiré des prophètes. Le discours des visionnaires ou des prophètes est un surgissement dans le monde, une rupture comme en témoigne l'avènement d'une religion, mais le philosophe ne procède pas ainsi. Il développe dans le temps et selon les raisons ce qui apparaît d'un seul coup au visionnaire, au prophète notamment.

C'est pourquoi, le philosophe se met à la recherche du vrai. Il est disposé à l'acquérir, mais il ne le possède pas d'emblée. Il doit changer ses dispositions éphémères pour des possessions durables pour stabiliser la connaissance et la vertu, qu'Aristote avait déjà qualifiées de « possessions ». La philosophie est un art noble, car c'est un art qui s'intéresse aux causes et plus particulièrement aux causes des choses durables, et cet être stable est le vrai. D'où l'orientation de la philosophie vers la recherche de la cause première qui va se révéler d'une stabilité particulière : l'éternité de l'Un vrai premier.

Il faut savoir ce que l'on veut réfuter, il faut donc l'étudier avec fermeté. Aussi, il importe de laisser se développer le mouvement de traduction du Grec vers l'Arabe, non pour acquiescer à ce qui est traduit mais pour partager un certain nombre de contenus de pensée soumis à l'analyse, à la réfutation, au complément, à l'argumentation.

Acquérir le vrai d'où qu'il vienne devient une tâche majeure, mais cette tâche est rendue difficile par les formes d'autorité et de pouvoir qui s'approprient le vrai sous une forme exclusive. Il y a des gens qui ont « les couronnes du vrai » bien qu'ils soient « étrangers au vrai ». Ils ont des « chaires usurpées ». Al Kindî vise les théologiens qui refusent à la métaphysique le droit de s'accaparer du discours religieux. Parler de l'Un, du Souverain, se fait aussi bien chez les philosophes que chez les « prophètes véridiques » : «Les prophètes véridiques nous apprennent à reconnaître la souveraineté de Dieu seul et à nous attacher aux vertus qu'il agrée »[60]. La philosophie est considérée comme « la science des choses en leur vérité ».

QUESTIONS



Entre théologie et philosophie, comment Al Kindî trace-t-il une voie pour la connaissance ?



Comment Al Kindî évalue-t-il le legs prophétique et le legs de la philosophie grecque ?



Quelle place prend dans ce texte la recherche de la vérité ? Comment Al Kindî relie-t-il les enjeux de la connaissance à ceux de la vérité ?



Comment lire ce texte à l'aune des enjeux contemporains ?

[60] Al Kindî, op. cit., p. 14.

2 CONNAISSANCE DE SOI, CONNAISSANCE DES CHOSES

INTRODUCTION

Ibn Sinna, de son nom latin Avicenne (980-1037), est un philosophe persan né à Afchana, ayant écrit la quasi-totalité de son œuvre philosophique en arabe, à l'exception du Livre de la science. Il a grandi à Bokhara où, dès l'âge de 18 ans, il avait maîtrisé les sciences de son temps. Il fait partie des rares philosophes du Moyen Âge pour lesquels nous disposons d'une partie d'autobiographie dictée à un de ses disciples. Très vite, grâce à ses connaissances médicales, il rejoint la cour du sultan de Bokhara qu'il guérit d'une maladie et dont la bibliothèque a été parcourue et lue dans son ensemble. Médecin, vizir, philosophe, il a une vie agitée, miroir de l'instabilité politique des cités d'Asie centrale où les Turcs faisaient régulièrement des incursions pour déstabiliser les sultans locaux dépendant du pouvoir abbasside moribond de Bagdad. Avicenne a écrit le *Livre de la guérison* (*Al Shifa*), somme comprenant la métaphysique, la logique, la physique et les sciences de la vie. Puis, sur le long cours, il rédigea le Canon, ensemble imposant de sciences médicales, consulté en Occident jusqu'au XVIe siècle. Sa lecture réitérée de la métaphysique d'Aristote lui fait découvrir une distinction capitale qui a nourri toute la philosophie européenne par la suite : la distinction entre l'essence et l'existence, entre ce qu'est une chose et le fait qu'elle est. Une exception notoire : Dieu, dont l'essence enveloppe l'existence, car étant comme le dit le *Coran* « impénétrable » (*Al Samad*), à son essence, rien ne peut être ajouté. Pour toutes les autres essences, l'existence s'y ajoute à titre d'accident, le cas échéant. On lui doit en outre la distinction entre « chose » et « existant ». La chose (*Al chay'*) est tout ce sur quoi porte un énoncé. Cela peut donc se rapporter à ce qui n'est pas, comme les chimères. Tout ce à quoi nous pensons et de quoi nous parlons est « chose » mais n'est certainement pas un étant hors de nous. Ces distinctions métaphysiques seront reprises et discutées aussi bien dans la philosophie médiévale d'expression latine que dans les philosophies issues de la Renaissance.

Philosophe du concept et de la connaissance, Avicenne a su donner toute sa dignité à la notion d'universel, distinguant l'universel comme « homme » qui se rapporte à plusieurs individus, de l'universel qui ne se rapporte pas à des choses existantes mais qui a une dignité conceptuelle comme les concepts vides (cercle carré par exemple) ; enfin, il y a l'universel qui accidentellement se trouve ne se rapporter qu'à un individu du monde, comme « soleil » ou « terre », ce que nous appellerions aujourd'hui et mathématiquement un « ensemble comprenant un seul élément ».

Un lecteur de Descartes, qui sait que penser c'est d'abord douter, sera d'emblée familier avec le texte d'Avicenne que nous présentons. Dans son ouvrage *De l'âme*, Avicenne envisage une expérience de pensée, celle de l'homme volant. « Imaginons qu'un homme soit créé subitement et qu'il soit créé adulte, mais que ses yeux soient voilés et qu'il ne puisse rien voir du monde extérieur. Imaginons qu'il soit créé de telle façon qu'il se déplace dans l'air ou plutôt dans le vide […] ; supposons maintenant que cet homme se demande s'il peut



affirmer l'existence de son essence individuelle : il ne fait aucun doute qu'il va affirmer qu'il existe », affirmer sans pouvoir démontrer qu'existent des parties de son corps. Avicenne avait fondé au XIe siècle l'autonomie de la pensée dont l'âme est capable.

Il y a une autre puissance de penser que la puissance rationnelle de l'âme telle qu'on vient d'en parler. Avicenne la nomme puissance imaginante, comme l'est la puissance prophétique. Celle-ci suppose une imagination créatrice, une imagination indépendante des sens et qui reçoit directement des illuminations divines. Elle est capable de connaissance immédiate et de l'accomplissement des miracles.

On peut cependant se demander pourquoi le genre humain a besoin de prophètes ? L'idée d'Avicenne est que l'homme est un être politique mais comme les hommes sont divers, la formation de la société est rendue difficile. Aussi, l'existence du genre humain dépend de l'existence d'individus humains qui possèdent la capacité de direction. La divine providence, soucieuse de ce problème adresse un prophète aux hommes pour qu'il prenne en charge leur salut dans les deux mondes. Le prophète est un homme qui, après qu'il a reçu la révélation (*al wahy*) est à même de porter aux hommes le message (*al risâla*) qui les mènera au salut « du monde intelligible par le moyen de la science et au salut du monde sensible par le moyen de la direction politique ».

Reste à préciser cette disposition particulière qui fait que certains ont le pouvoir prophétique. Pour Avicenne, le prophète se situe au plus haut niveau des puissances humaines ; non seulement il dispose de cette capacité indubitable de la pensée qu'Avicenne établit pour tous les hommes au moyen de la fiction de l'homme volant, mais il dispose en outre d'une capacité de recevoir l'illumination par une imagination qui n'est pas asservie aux sens, qui n'incline pas vers eux, et qui regardant vers l'intellect selon une pratique intense, parvient à percevoir les choses cachées ou à se les figurer par des symboles. Le prophète peut alors voir un spectre (*shabah*) ou imaginer que ce spectre tient un discours, « composé de paroles audibles que l'on conserve et que l'on récite ». Pour les autres hommes, il est difficile de parvenir à cet état de sainteté, mais ils peuvent en avoir une vague idée par analogie, car il leur advient à l'état de sommeil ce qu'il advient aux prophètes à l'état de veille. « Un évanouissement les atteint », ils deviennent absents aux choses sensibles, comme il « arrive au dormeur de se représenter le symbole de ce dont il rêve ». Le rêve est ainsi considéré par Avicenne comme une puissance de vision et les prophètes vus comme des rêveurs éveillés à la connaissance inspirée du monde sensible et intelligible.

TEXTE *DE L'ÂME*, AVICENNE



“ Imaginons qu'un homme soit créé subitement et qu'il soit créé adulte, mais que ses yeux soient voilés et qu'il ne puisse rien voir du monde extérieur. Imaginons qu'il soit créé de telle façon qu'il se déplace dans l'air — ou plutôt dans le vide, pour qu'il ne puisse percevoir la résistance de l'air qui l'affecterait. Enfin, imaginons que ses membres soient disjoints au point qu'ils ne puissent ni se rencontrer ni se toucher. Supposons maintenant que cet homme se demande s'il peut affirmer l'existence de son essence individuelle : il ne fait aucun doute qu'il va affirmer qu'il existe, et pourtant, il n'affirmera pas l'existence de ses membres extérieurs, ni celles de ses organes internes, ni celle de son cerveau et des esprits vitaux qu'il contient, ni celle d'aucune réalité qui lui soit étrangère. Non, ce qu'il affirmera, c'est qu'il est, lui, et d'une existence dont on ne pourra affirmer ni longueur, ni largeur, ni profondeur.

Supposons même qu'à ce moment, il lui soit possible d'imaginer une main ou un membre quelconque, il ne se figurera pas pour autant que ce sont des parties de lui-même ou des choses qui sont nécessaires à son essence. Or, ce que l'on affirme et ce que l'on n'affirme pas ne sauraient être identiques et ce dont on est certain ne peut être identique à ce dont on n'est pas certain. Donc — dès lors que l'essence dont il affirme l'existence lui est propre, puisque c'est elle qui est lui-même, et qu'elle est indépendante de ce corps et de ces membres dont il n'affirme pas l'existence — s'il fait abstraction de ce qui n'est pas lui, notre homme saura voir de lui-même que l'être de l'âme n'est pas la même chose que l'être du corps. Bien mieux, il saura qu'il n'a pas besoin d'un corps pour percevoir son âme et savoir qu'elle existe. ”

Bernard Morichère (dir.), « Avicenne, De l'âme, I, 1 », in *Philosophes et philosophie, des origines à Leibniz,* Paris : © Nathan, 1992, tome 1, pp. 212-213.

COMMENTAIRE

La puissance conceptuelle de ce texte est dans l'expérience de pensée qu'il nous propose. La méthode d'Avicenne est scientifique, il s'agit de construire un modèle ou une simulation pour comprendre un phénomène dont nous n'avons pas pleinement conscience : l'existence autonome de la pensée par rapport au corps. Il y a donc un type spécifique d'âme dont le rôle consiste à se penser, à se réfléchir et qui ne doit rien au corps. Seule une expérience de pensée permet de l'aborder, façon de dire que dans la vie courante, nous ne parvenons pas à faire abstraction de l'union de l'âme et du corps, union sensible mais qui n'a pas le degré de réalité dont dispose la pensée comme existence autonome.

Descartes dans les méditations métaphysiques considérera que cette vérité de la pensée autonome est le principe ferme et constant sur lequel se construit toute la connaissance valide des sciences.

À ceux qui pensent qu'Avicenne par ce texte néglige le corps, il faudra répondre qu'il fut médecin et qu'il sait que le corps est l'objet de tous nos soins les plus immédiats, car de l'union de l'âme et du corps, il est ce qu'il y a de plus fragile, de plus vulnérable. L'âme, en raison de son immatérialité, est immortelle. Dériver comme il fait l'immortalité de l'âme de son immatérialité est une façon de prouver rationnellement, et non sur la base de la seule foi, la pérennité de l'âme.

QUESTIONS

1 ***Avicenne a recours à une expérience de pensée. Quel est l'apport philosophique de cette méthode ?***

2 ***Il existe une modernité de ce texte. Comment en rendre compte ?***



3 ***Les liens entre l'âme et le corps sont ici vus sous un angle spécifique. Les décrire.***



4 ***Comparer ce texte avec ce que les autres traditions philosophiques disent de l'existence du soi ou de la pensée.***



II ÉPISTÉMOLOGIE ET MODÈLES DE CONNAISSANCE

3 CONNAISSANCE PRATIQUE

INTRODUCTION

La civilisation arabo-musulmane a mis en valeur les contes d'une façon notoire. Nous avons tous en tête les *Mille et une nuits*. Cet ensemble anonyme de contes comporte des récits extraordinaires, venus de la Perse sous forme de fragments, contes anonymes où cette fois ce ne sont pas les bêtes qui parlent, comme c'est le cas d'Ibn al-Muqaffa' dans *Kalila et Dimna*, mais des personnages aux fonctions princières ou royales. Voilà ce que dit Al Nadîm sur la genèse de ces contes, récits qui circulent pendant les soirées : « Les premiers à composer des récits extraordinaires, à les rédiger en forme de livres, en y faisant à l'occasion parler les animaux, et à les garder dans des bibliothèques furent les anciens Perses. Ce genre suscita ensuite la passion des souverains arsacides, qui sont la troisième dynastie des rois de Perse. Le mouvement s'accrut et s'intensifia avec les Sassanides. Traduits par les Arabes en leur propre langue, ces textes intéressèrent les maîtres du style et du bien-dire, qui les polirent, les enjolivèrent eux aussi, sur ce modèle, des œuvres de même inspiration »[61].

Tout est dit sur le voyage de ce texte, un voyage fait de séduction, de transformation, d'enjolivement. C'est le propre même d'un texte qui se transmet. Le paradoxe saisissant dans les deux cas, celui de *Kalila et Dimna* et celui des *Mille et une nuits*, c'est que ces textes soient devenus l'emblème de la culture arabe, ayant acquis avec le temps une spécificité qui suppose le fonds anonyme des premières élaborations.

Les contes d'Arabie s'inscrivent dans cette tradition. Le texte qui est ici présenté rend compte d'une forme de connaissance pratique : comment parvenir à agir à son avantage avec le consentement d'autrui ? Il y a de la ruse, de la dissimulation. Le conte montre comment le consentement peut être un leurre. L'aspect fantastique vient de la mise en scène entre l'ordre humain et l'ordre des démons, des djinns, êtres souterrains craints en général par l'homme et sujets à de grandes superstitions. Cet aspect fantastique permet la distance suffisante pour parler du leurre du consentement et des formes de ruse qui adviennent entre les hommes.



[61] Al Nadîm, « Fihrist », cité par André Miquel, Préface de la traduction française des *Mille et une nuits,* coll. La Pléiade, tome, 1, Paris : Gallimard, 2005, p. XVI.

TEXTE « LE MARCHÉ ENTRE DEUX PAYSANS, UN DJINN ET UN HOMME »

“ On dit qu'un paysan conclut un marché avec un djinn, lui aussi paysan. Ils semèrent des céréales, plantèrent des cannes à sucre et travaillèrent dur jusqu'au moment de la récolte. L'homme demanda alors à son associé : “Comment veux-tu que nous divisions la récolte ?” Le djinn lui répondit qu'il le laissait choisir et l'homme proposa : “Étant donné que vous autres djinns vivez sous terre, je suggère que tout ce qui se trouve sous le sol t'appartienne. Quant à moi, je faucherai tout ce qui se trouve à la surface…”. Le djinn accepta, car l'argument était de taille. Mais une fois que chacun eut récupéré sa part, le djinn réalisa que les racines étaient mauvaises. Il fut bien obligé de reconnaître que son partenaire l'avait dupé. Cependant, il ne put rien dire, car il avait accepté le marché. Il décida que la fois suivante son ami ne jouerait plus de lui.

L'hiver passé, les associés se concertèrent à nouveau pour savoir ce qu'ils planteraient cette fois-ci et ils décidèrent que ce seraient des oignons. Le djinn demanda que, cette fois, ce soit lui qui récolte tout ce qui se trouverait en surface tandis que l'homme aurait droit à ce qui serait sous terre. Le paysan accepta aussitôt, en faisant mine de se sacrifier pour son ami le djinn. Cependant, quand le moment de la récolte fut venu, le djinn ne trouva au-dessus de la terre que des feuilles vertes sans valeur, tandis que le paysan déterra les oignons, qui constituaient la part intéressante de la récolte.

Le Djinn réalisa qu'il s'était fait duper une nouvelle fois et il décida donc de rompre l'accord qu'il avait conclu quelque temps auparavant avec l'homme, sans pour autant rompre les liens affectifs qui les rapprochaient.

Car celui qui t'a battu non pas une, mais deux fois, risque de te battre encore bien souvent. ”

Contes populaires d'Arabie, traduction française par Éric Navé et Abubaker Bagader, Paris : © Éditions Imago, 2012, p. 178.

COMMENTAIRE

Ce conte est riche de plusieurs enseignements. D'abord, il est indicatif du rôle de l'expérience dans l'apprentissage. L'expérience qui n'est pas accompagnée de réflexion est sans instruction. Elle risque de se répéter aux dépens de ceux qui n'en ont pas été les écoliers. Certes, elle comporte des variantes, mais elle a une structure qui est la même et que seule la réflexion permet de dévoiler. Il est donc essentiel, dans toute connaissance pratique, de distinguer entre l'exemple (toujours unique) et l'expérience susceptible de se répéter. La connaissance pratique met l'homme au défi d'articuler les circonstances particulières avec les principes généraux. Elle engage aussi la liberté du consentement : jusqu'à quel point, le consentement est-il libre et éclairé ?

QUESTIONS



Comment l'extraordinaire de la fable rend-il compte de l'ordinaire des situations humaines ?



La connaissance pratique est une connaissance relative à l'action. Comment celle-ci engage-t-elle notre liberté ?



Quel rôle joue l'expérience dans la connaissance ?



Quelles sont les limites du conte dans l'élaboration d'une connaissance valide ?



III FORMES POLITIQUES DU VIVRE ENSEMBLE

1 CIVILISATION ET HISTOIRE

INTRODUCTION

On reconnaît d'ordinaire une rupture épistémique forte entre la philosophie médiévale arabe et les études entreprises par Ibn Khaldûn (1332-1406). Cependant il y a bien une dette de ce grand historien à l'égard des philosophes arabes, notamment les philosophes andalous comme Ibn Bajja (Avempace, XIe siècle), Ibn Tufayl (Abubacer, XIIe siècle) et Ibn Rushd (Averroès, XIIe siècle). Ibn Khaldûn est un fin lecteur des commentaires sur la logique d'Aristote qu'ont écrits les philosophes comme Al Fârâbî et Averroès. Ces philosophes avaient élargi la logique d'Aristote jusqu'aux confins de la rhétorique et de la poétique : l'art de la persuasion, d'une part, l'art de fabriquer des images, de l'autre, sont considérés comme des arts logiques à part entière. Ibn Khaldûn connaissait par ailleurs les commentaires auxquels la *République* de Platon a donné lieu, la politique d'Aristote n'étant pas parvenue aux Arabes.

Deux exemples permettront de donner une idée de ce savoir à naître.

Le premier exemple consiste dans la compréhension historique de l'émigration à Médine du prophète. Pour Ibn Khaldûn, cette émigration était une obligation pour les Mecquois seulement qui devaient aider le prophète et non une obligation pour les Arabes nomades en général. De plus, elle était circonscrite dans le temps : « après la conquête » nous dit-il, « quand les musulmans furent devenus nombreux et forts […] l'obligation d'émigrer fut abolie ». L'exemple prend donc en compte une forme d'évolution de l'histoire des premiers temps de l'Islam sans construction légendaire ou hagiographie : l'épopée de la migration est elle-même objet d'histoire. Les contingences historiques, et avec ces contingences les rapports de force sont constitutifs de l'histoire : « L'histoire est un art où les savants et les ignorants se retrouvent au même niveau. » La religion parle du salut des ignorants, Ibn Khaldûn parle de l'histoire comme d'un nouveau tribunal face auquel se relativise le pouvoir des élites.

Le deuxième exemple montre comment se sont construites dans l'histoire de l'Islam les premières dynasties. Les quatre premiers califes se sont succédé sans être ni des frères ni des fils, seule l'autorité d'ordre religieux présidait à leur succession. Avec Mo'awiyya et la fondation de la dynastie omeyyade commence le règne des clans familiaux en raison proportionnelle de la baisse de l'autorité religieuse.

Ces deux exemples, celui de l'émigration à Médine et celui de l'advenue de la première dynastie, montrent comment Ibn Khaldûn intègre dans la compréhension d'un phénomène daté et situé des considérations d'une histoire des sociétés.

D'autres phénomènes propres à la nouvelle science tournent autour de ces deux exemples et nous informent de l'imbrication entre rhétorique et politique. Nous avons dit qu'Ibn Khaldûn était sensible à la circulation des signes. Il donne une grammaire de cette circulation pour rendre compte de la manière dont les gens se rapportent au pouvoir politique. Par là, il transfère ce qui d'ordinaire est rapporté à une forme de transcendance anhistorique au champ de l'histoire. On peut bien parler ici d'un ordre du discours au sens de Michel Foucault.



Comment par exemple l'expression de « commandeur des croyants » est-elle devenue coutumière ? Il ne faut pas chercher une justification religieuse à une telle appellation mais une justification pragmatique. Ibn Khaldûn commence par dire que le premier calife après le prophète fut nommé « représentant du Messager de Dieu ». Il s'agit d'Abu Bakr. Puis on appela le deuxième calife Omar, « représentant du représentant du messager de Dieu ». « Mais on trouva que ce titre était incommode, à cause de sa longueur et de ses nombreux compléments de nom. Ceux-ci avec le temps devaient sans cesse augmenter. Le titre devenait imprononçable et incompréhensible. Aussi a-t-on dû y renoncer et choisir un autre titre plus approprié »[62].

Comme par ailleurs on appelait « amîr » celui qui commandait aux armées et que ce fut bien la fonction de Omar, il « advint qu'un des Compagnons appela Omar "commandeur des croyants". On le trouva plus approprié. On appela Omar de ce nom qui devint le titre par lequel les gens s'adressèrent à lui. Les califes qui lui succédèrent en héritèrent comme d'un attribut particulier, qu'ils ne laissèrent personne partager avec eux »[63]. On voit comment le pouvoir politique inscrit dans l'histoire une nécessaire sécularisation : on est passé de la transcendance évoquée par le rapport au messager de Dieu à une pure réalité militaire qui est la base du pouvoir politique. Cet exemple fonde aussi la reconnaissance par les gouvernés de leur chef et montre comment les relais de la légitimité du pouvoir passent après par la dénomination.

Le serment d'allégeance, au cœur de cette légitimation, est lui aussi pris dans une circulation des signes qui en scelle la sécularisation. Le mot d'allégeance indique d'abord l'engagement contractuel des gens pour leur prince, et la confirmation de cet engagement consistait à « mettre leurs mains dans la sienne », sur le modèle de ce qui se fait quand il y a un acte de vente : acheteur et vendeur se serrent la main pour manifester leur accord. Ibn Khaldûn rappelle ce sens marchand inscrit dans le mot « *bay'a* de *bâ'a*, vendre ». Puis l'engagement est devenu serment et l'on s'est mis à parler de serment d'allégeance : « Les califes exigeaient des serments en guise d'engagement envers eux et collectaient tous ces serments »[64]. Certains les obtenaient sous la contrainte contre l'avis émis par des jurisconsultes comme l'Imam Mâlik qui eut à subir le mécontentement du calife Al Mansûr (762). Ibn Khaldûn continue à décrire la grammaire du serment d'allégeance et indique comment le serrement de mains trop égalitaire entre les parties a laissé place selon la coutume royale venue de Perse au « baisement de la terre devant le souverain, ou de la main, ou du pied, ou du bas de la robe du monarque[65] ». Puis, cet engagement a pris force de loi coutumière. Du contrat entre deux marchands au serment d'allégeance au gouvernant, on a là toute la grammaire de la relation entre gouvernant et gouverné qui fait écho à celle de l'appellation du calife « commandeur des croyants ».

---

[62] Ibn Khaldûn, *Le livre des exemples, Muqaddima (prolégomènes)*, III, chapitre XXX, traduction française d'Abdeslam Cheddadi, coll. La Pléiade, Paris : Gallimard, 2002, p. 527.

[63] Ibid.

[64] Ibid, pp. 499-500.

[65] Ibid.

TEXTE *LE LIVRE DES EXEMPLES*, IBN KHALDÛN

“ Nous pourrions dire qu’il s’agit d’une science indépendante, avec un objet et des problèmes propres : la civilisation humaine et la société humaine, et l’explication des états qui l’affectent dans son essence, successivement. Il en va de même pour toutes les sciences, qu’elles reposent sur la tradition ou sur la raison.

Sache que l’examen d’un tel objet est une entreprise entièrement neuve, qu’il se place à un point de vue inaccoutumé et qu’il est, en plus, de grande utilité, étant l’aboutissement d’une recherche approfondie. Il ne doit pas être confondu avec la rhétorique, qui est une des parties de la logique. En effet, la rhétorique a pour effet les discours qui emportent la conviction et qui sont utiles pour obtenir l’adhésion du public en faveur d’une opinion déterminée, ou pour l’en détourner. Il n’a rien à voir non plus avec la science politique. Cette science traite de l’art de gouverner un foyer ou une cité, conformément aux exigences de la morale et de la sagesse, afin d’inspirer aux gens un comportement favorable à la conservation et à la pérennité de l’espèce.

L’objet de la science dont il est ici question est différent de celui de ces deux disciplines, bien que celles-ci présentent certaines ressemblances avec la nôtre. On pourrait bien dire que c’est une science qui vient de naître. Jamais, je peux l’affirmer, je n’ai rencontré aucun auteur au monde qui ait traité du même objet. Je ne sais si c’est faute de s’y être intéressé — mais il n’y a pas de raison de le supposer — ou simplement parce que les œuvres qui ont pu être écrites à ce sujet et qui l’ont approfondi ne nous sont pas parvenues. Les sciences qui ont été perdues sont plus nombreuses que celles qui nous sont parvenues. Où sont les sciences des Perses que ‘Umar avait donné l’ordre d’abolir à l’époque de la conquête ? Où sont les sciences des Chaldéens, des Assyriens, des Babyloniens ? Où sont leurs œuvres et les résultats qu’ils ont acquis ? Où sont encore les sciences des Égyptiens avant eux ? Les sciences qui sont arrivées jusqu’à nous proviennent d’une seule nation, la Grèce, grâce à la passion mise par Al-Ma’mûn à les faire sortir de la langue grecque et aux moyens qu’il a pu mettre en œuvre : un grand nombre de traducteurs et beaucoup d’argent. Nous ne connaissons rien des sciences des autres nations.

Toute réalité naturelle dépendante requiert l’étude des accidents qui l’affectent en son essence. Il s’ensuit qu’il doit y avoir une science particulière pour tout intelligible et pour toute réalité. Néanmoins, les sages ont sans doute considéré en premier lieu les fruits des sciences. Or les fruits de la science ici en question concernent seulement les informations historiques, comme nous l’avons vu. Même si les problèmes qu’elle étudie sont nobles, dans leur essence et dans leur particularité, ses fruits — l’authentification des informations historiques — sont de faible importance. C’est pour cette raison que son étude a été négligée. Mais Dieu est plus savant, car “vous avez reçu peu de science en partage.” (*Coran*, XVII, 85). ”

Ibn Khaldûn, *Le livre des exemples, I, Muqaddima (prolégomènes)*, traduction française d’Abdeslam Cheddadi, coll. La Pléiade, Paris : © Editions Gallimard, Paris, 2002, pp. 255-256.

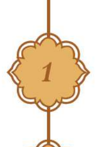
COMMENTAIRE

Le trait d'invention d'Ibn Khaldûn est de mettre ensemble les concepts de politique et de rhétorique pour élaborer le nouveau sujet d'étude : Al 'umrân, autrement dit l'urbanité. Il a pensé ensemble l'art de persuader (la rhétorique) et l'art qui mobilise les actions volontaires (la politique : *al af'âl al irâdiyya*). Cette conjonction de deux arts distincts, l'un relevant de la logique, l'autre de la politique n'avait pas échappé aux logiciens précités, mais ils n'avaient pas systématisé leurs liens jusqu'à obtenir un nouveau sujet d'étude qui est donc la civilité, l'urbanité et leur mise en mouvement dans l'histoire que l'on appelle « civilisation».

Pour déterminer les contours de la nouvelle science, Ibn Khaldûn met en vis-à-vis, comme nous l'avons dit, la rhétorique et la politique. Le savoir de la civilisation partage avec la rhétorique le souci de la circulation des signes qui influent sur le comportement des hommes. L'autre art duquel le savoir civilisationnel est proche sans se confondre avec lui est l'art politique. En tant qu'art d'organisation de la vie dans la cité, l'art politique est partie prenante du nouveau savoir qu'Ibn Khaldûn appelle de ses vœux, mais comme l'art politique a longtemps été confiné à l'histoire des dynasties et non à l'histoire de toutes les formes de vie en commun, il ne saurait suffire à rendre compte du savoir qui prend en compte l'évolution des sociétés. C'est pourquoi Ibn Khaldûn pense qu'il faut promouvoir un nouvel objet d'étude : « la civilisation ». La méthode historique qu'il a mise en évidence supplante le savoir théologique en vigueur à l'époque. Il ne s'agit plus de rapporter les phénomènes humains à un souffle divin, mais de suivre leur genèse dans l'histoire et de prendre la mesure de leur déclin. La génération et la corruption, qui sont les termes consacrés pour parler des phénomènes qu'on dirait « physiques » aujourd'hui, sont transposées de ce domaine scientifique au domaine de l'histoire.

Ibn Khaldûn ne se limite ni à l'étude de terrain, ni à la spéculation, il évite du même coup les théorisations stériles et les histoires nationales. Il est animé par une pensée de la connexion, de la mise en relation, appliquant le principe selon lequel aucun art n'est limité à lui-même : poésie, histoire, théologie, philosophie, géographie sont mises en commun pour produire une pensée dite de la « civilisation ».

QUESTIONS



Selon quelle stratégie Ibn Khaldûn installe-t-il une méthode historique ?



Quels sont les liens entre la politique et la civilité ? entre la politique et la civilisation ?



Quel est l'enjeu de la référence coranique à la fin du texte ?



En quoi la méthode mise en place par Ibn Khaldûn permet-elle de mieux appréhender le vivre ensemble ?



III FORMES POLITIQUES DU VIVRE ENSEMBLE

2 PUISSANCE D'HYBRIDATION DES CULTURES : INDE, PERSE, MONDE ARABE

INTRODUCTION

Nous sommes accoutumés, en philosophie arabo-musulmane, à évaluer le legs de la philosophie grecque. Nous faisons moins ce travail quand il s'agit de reconnaître les échanges intellectuels entre l'Inde, l'ancienne Perse, d'une part, et le monde arabe, de l'autre. Ibn al-Muqaffa', au VIIIe siècle (mort en 756), dans l'empire abbasside naissant nous fournit l'occasion de faire cette reconnaissance. Ibn al-Muqaffa' est un fin lettré qui entreprit non seulement la restitution de ces contes élaborés en milieu brahmanique au IIIe siècle de l'ère chrétienne, mais qui a fait aussi des ajouts. Le texte de *Kalila et Dimna*, dont les premiers manuscrits disponibles ne datent que du XIIIe siècle, a eu une fortune diverse. De L'Inde où il fut recopié par un médecin perse du nom de Borzouyeh au VIe siècle, médecin que Chosroès avait dépêché auprès de ce milieu brahmanique, à l'empire abbasside du VIIIe siècle où il fut recomposé par Ibn al-Muqaffa', tout porte à croire que ce texte a bénéficié non seulement des apports connus de ce médecin et de cet homme de lettres, mais également de la contribution de plusieurs anonymes dont la trace est perdue et qui ont contribué du VIIIe au XIIIe siècle à la transmission de ce texte. Car les premiers manuscrits dont nous disposons ne datent que de cette époque tardive.

De quoi s'agit-il ? C'est un recueil de fables ayant pour personnages principaux des animaux dont les péripéties sont présentées comme un matériau pour la sagesse des rois. Gouvernement de soi et gouvernement des autres étant indissolublement liés dans le cadre de ce qu'on appelle « le miroir des princes ».

Le point de départ de la politique est la connaissance de la nature humaine en vue d'engager des réformes de l'âme humaine défectueuse. Les différents écrits relatifs au miroir des princes partent de l'étude de la nature humaine et plus particulièrement des passions humaines : rivalité, méfiance, gloire sont abordées sous le masque des animaux chez Ibn al-Muqaffa' dans *Kalila wa dimna*. Dans cet ensemble de fables, Ibn al-Muqaffa' met l'accent sur l'animalité de l'homme, sa pulsion d'agressivité, sa recherche de l'utile, et sa fuite du nuisible. De nombreuses fables soulignent en outre le rôle positif des passions dans l'action politique pour peu que le prince sache en tirer avantage. Ainsi en est-il de l'équilibre entre l'espoir et la crainte : il s'agit pour le prince d'inspirer ces deux passions mais surtout de les équilibrer pour que la superstition ne s'installe pas par le biais d'une crainte excessive, ni l'oisiveté par l'espoir excessif. C'est à partir de la transposition de la thématique religieuse de l'espoir et de la crainte en Dieu dans l'ordre anthropologique que la politique a pu gagner en autonomie et que le genre stylistique du miroir des princes s'est confirmé.

Le prince doit pour sa part montrer l'exemple, c'est-à-dire être capable de se gouverner soi-même pour gouverner les autres, « s'obliger lui-même à ce à quoi il oblige autrui »[66] et être suffisamment preux « capable d'affronter les guerres lui-même »[67]. Les arts de gouverner ont donc plusieurs finalités ou orientations, il s'agit

66 Al Fârâbî, « Compendium des Lois de Platon », op. cit.
67 Ibid.



de diverses manières de gouverner, et cela va du gouvernement des âmes, à celui de la province, en passant par le gouvernement de la maison et de la famille. Il y a une immanence de toutes ces formes de gouverner au sein de la cité. Du gouvernement de soi qu'on peut appeler « moral » au gouvernement de la société (politique) en passant par le gouvernement de la famille, il y a une continuité.

C'est bien à la suite d'une commande du roi sassanide Chosroès que les fables de *Kalila et Dimna* ont été recopiées. Le médecin dépêché en Inde devait gagner la confiance des milieux brahmaniques pour avoir accès à ce livre. Il y a là une thématique de la sagesse ésotérique qui ne s'ouvre qu'à ceux qui font l'effort. Il y a aussi l'importance d'un livre bréviaire pour le prince. Le prince se mire dans le petit livre qui lui sert d'agenda et de conseil pour gouverner.

Chacune des quatorze fables est précédée d'une question faite par le prince au philosophe. Il ne s'agit pas comme dans la tradition platonicienne de faire du philosophe un roi, mais plutôt de faire dialoguer l'un et l'autre, de donner au philosophe le rôle de conseiller, mais un conseiller orienté non vers l'organisation des affaires quotidiennes, mais vers la mise en lumière des principes généraux qui poussent au bon gouvernement.

La question de l'hégémonie du pouvoir politique est omniprésente. Toute la sagesse issue du miroir des princes est de ne pas en abuser. Comment faire entendre au prince qu'il lui est utile de limiter son pouvoir ? Le dire directement ne sera pas accepté. D'où l'intérêt d'une parole qui transite par les animaux. La domination est d'abord rapportée à la tendance humaine à affirmer une supériorité. L'idée s'impose à de nombreux auteurs (Ibn al-Muqaffa', Al Jâhiz, Al Mawardî, Al-Ghazali) que la nature humaine est défectueuse. Al Fârâbî note que la « domination est une chose dont on peut avoir besoin lorsque les gens de la cité ne sont pas des hommes de bien et d'une nature excellente », elle n'est blâmable que « lorsque le dominant domine par nature, et non en raison d'un besoin qui l'y pousse dans l'intérêt des gens de la cité »[68].

[68] Ibid, § 51.

TEXTE 1 LE MIROIR DES PRINCES : UN APPRENTISSAGE PAR LES FABLES SELON IBN AL-MUQAFFA'

“ Le livre fut ainsi composé avec perfection et maîtrise, et réparti en quatorze chapitres : chacun d'eux formait un tout et contenait une question et la réponse correspondante, offrant ainsi pour qui l'examinerait une chance de se bien conduire. L'ensemble de ces quatorze chapitres formait un livre unique intitulé *Kalila et Dimna*. Bidpaï y fit parler les bêtes, les fauves et les oiseaux : le livre était ainsi extérieurement, un délassement pour les grands et le peuple, mais, au fond, un exercice d'intelligence à l'intention de l'élite. Bidpaï y inséra encore tous les principes dont l'homme a besoin pour se diriger lui-même ou régler la conduite de sa famille et de ses intimes, toutes les directives nécessaires pour la vie de ce monde et pour l'autre ; il y exalta la beauté de l'obéissance aux rois, il y combattit l'idée que la froideur à leur égard pût être un bien pour l'homme. Il donna au livre deux sens, l'un profond et l'autre apparent, conformément au plan adopté dans les autres livres de philosophie : les histoires d'animaux formaient la partie récréative, les commentaires de l'auteur le fonds philosophique et didactique.

Bidpaï, en tête du livre qu'il commençait à composer, plaça un chapitre où il racontait l'histoire de deux amis, et comment leur affection jusque-là si solide avait été détruite par les machinations d'un perfide ; et le philosophe faisait, sous sa dictée, écrire à son disciple, conformément aux instructions données par le roi, une œuvre tour à tour distrayante et philosophique. “Car la sagesse, disait Bidpaï, doit être isolée ; si l'on associe la sagesse et le langage des conteurs, la sagesse, d'une part, se corrompt, et, d'autre part, l'art du narrateur passe inaperçu.” Bidpaï et son disciple ne cessèrent d'apporter toute leur réflexion à ce qu'avait demandé le roi : ils finirent par concevoir le projet de prendre comme porte-parole deux bêtes sauvages ; la partie plaisante et divertissante du livre était assurée par les propos des autres animaux, la partie philosophique par le commentaire que les deux hommes mettaient sur le compte des deux bêtes. Les sages fixaient leur attention sur les maximes philosophiques du livre, sans s'occuper du rôle plaisant tenu par les animaux ; ils savaient, à voir ce qu'on avait mis à leur intention dans ce livre, que ces maximes étaient la raison profonde de l'ouvrage. Quant aux ignorants, le goût qu'ils avaient pour lui leur venait de l'admiration que leur causait la conversation de deux bêtes sauvages. Sans rien soupçonner au-delà, ils prenaient leur plaisir et négligeaient de comprendre le sens profond de ces dialogues ; ils ne savaient pas à quel but ceux-ci répondaient.

Or le philosophe avait eu pour seule intention, au premier chapitre, de nous apprendre comment l'amitié et l'affection entre frères devaient, pour rester solide, se méfier de la calomnie et se garder des gens qui sèment l'hostilité entre deux amis : au lecteur d'en tirer profit. ”

Ibn al-Muqaffa', *Le livre de Kalila et Dimna,* traduction française d'André Miquel,
Paris : © Éditions Klincksieck, 1957, pp. 298-299.

TEXTE 2 EXEMPLE D'UNE FABLE SELON IBN AL-MUQAFFA' : L'HOMME, LE DRAGON, LE SERPENT ET LES DEUX RATS

“ Un homme que la crainte avait forcé à se réfugier dans un puits, s'y laissa pendre en s'accrochant à deux arbustes qui poussaient à même l'orifice ; ses pieds ayant trouvé quelque chose à quoi s'appuyer, l'homme regarda : il y avait là quatre vipères qui levaient la tête hors de leurs trous. Il regarda ensuite le fond du puits et y vit un dragon qui ouvrait la gueule dans sa direction. Élevant ensuite ses regards vers les deux arbustes, l'homme aperçut deux rats, l'un blanc et l'autre noir qui s'affairaient sans relâche à en ronger les racines. Or, pendant qu'il réfléchissait en cette posture aux moyens de se sortir d'affaire, il vit, tout près de lui, un rayon garni d'un peu de miel. Notre homme y goûta et y trouva une telle douceur qu'il en oublia de penser à la situation où il était. Il en oublia les quatre serpents sur lesquels ses pieds reposaient et qui pouvaient, séparément ou tous ensemble, l'attaquer d'un moment à l'autre. Il en oublia les deux rats affairés à ronger les arbustes. Il en oublia que, lorsqu'ils auraient fini leur œuvre, il tomberait dans la gueule du dragon et en périrait. Et cette distraction, cette insouciance ne cessèrent qu'avec la mort.

Je comparais le puits au monde plein de misères, de maux, de dangers et de lieux de perdition, les quatre serpents aux quatre humeurs sur lesquelles reposait la vie de l'homme : dès que l'une d'elles s'échauffait, elle était pareille au venin de la vipère ou au poison mortel. Je comparais encore les deux arbustes à la vie, les deux rats au jour et à la nuit : comme ces deux rongeurs, le jour et la nuit travaillaient sans relâche à ruiner les principes qui sauvegardaient l'existence. Le dragon, lui, était la mort inévitable ; quant au miel, c'était cette pauvre part de délices qui, venant au pouvoir de l'homme, le distrayait de lui-même, le détournait de songer aux moyens de sa délivrance et l'écartait de la voie du salut.

J'en vins ainsi à me contenter de mon sort, et à faire tout ce que je pouvais en vue de ma vie future ; j'espérais trouver à ce sujet, dans le passé, des exemples qui me montreraient la bonne voie et par lesquels je pourrais me laisser diriger et secourir. Telles furent les dispositions où je demeurai. Un jour vint où je m'en retournai de l'Inde en mon pays après avoir recopié un bon nombre de livres hindous, dont l'ouvrage que voici. ”

Ibn al-Muqaffa', *Le livre de Kalila et Dimna,* traduction française d'André Miquel, Paris : © Éditions Klincksieck, 1957, pp. 47-48.

COMMENTAIRE

Le gain enregistré par la thématique de la domination dans ces fables est l'investissement du champ anthropologique pour expliquer le règne des princes. Il ne s'agit pas de se réfugier derrière les mirages d'un âge d'or ou de s'installer dans un messianisme quelconque. En décrivant comment naît et meurt un pouvoir, des auteurs comme Ibn al-Muqaffa' montrent les conditions de l'exercice de celui-ci. Le point de vue est plus pragmatique qu'orienté vers les principes ou les fondements du pouvoir quant à la légitimité de celui-ci. Cela est particulièrement sensible dans la préface d'Ali Ibn Ach-châh Al Fârîsî. Celui-ci ajoute au texte d'Ibn al-Muqaffa' toute une réflexion sur la domination exercée par Alexandre sur une partie de l'Inde, sur la manière dont le Grec a sauvé de la servitude les Hindous et comment le nouveau roi Debchelim allait renouer avec le cycle des injustices. Le philosophe Bidpaï, devenu conseiller du roi, l'exhorta à changer d'attitude : cela fut fait par le récit des fables et leur enseignement.

La domination n'est, de fait, pas une fin en soi. La question qui revient souvent chez nos auteurs est celle-ci : que fait le pouvoir politique de la domination ? C'est autour de cette question que se trouve articulée la sphère du gouvernement de soi (dit « gouvernement pastoral », des âmes) et celle du gouvernement des autres. Les hommes politiques ont besoin de la géographie de l'âme, de l'aménagement des facultés humaines, du rapport entre les puissances rationnelles et les puissances irrationnelles de l'âme humaine, mais aussi de bien se connaître eux-mêmes : le prince doit réfléchir, comme en un miroir de la pensée, ses actions. L'un des enjeux est de contrer le pouvoir des courtisans qui cachent au prince ses maux ainsi que ceux de la société qu'il gouverne. Rien ne doit faire écran entre le prince et son peuple. Les conseillers du prince sont ses relais non des obstacles à son action. Le paradigme médical est omniprésent dans ces textes : il y a d'abord le médecin Borzouyeh qui part à la recherche du précieux texte, puis plus généralement il y a la thématique de la tumeur cachée qui une fois apparue devient hideuse et sans remède. Il s'agit de faire le diagnostic du malade puis de le persuader de changer de mode de vie. Ce travail est à mener individuellement d'où l'importance de la prudence qui est la vertu qui ne s'exerce que selon des conditions particulières, car ce qui convient à cet homme ci et à cette cité ci ne convient pas universellement, « cette faculté ne s'acquiert pas par la connaissance des universaux de l'art et par leur assimilation complète, mais par la longueur de l'expérience sur les personnes individuelles »[69]. L'enjeu d'amis qui sont des miroirs dans lesquels on voit les bonnes conduites et à partir de quoi l'on se met à polir son tempérament est sans cesse souligné.

QUESTIONS



La fable est une écriture philosophique spécifique. En donner les caractéristiques.



Comment la fable d'Ibn al-Muqaffa' s'adapte-t-elle à l'hybridation des cultures ?



Le gouvernement de soi et le gouvernement des autres se croisent chez Ibn Muqqafa'. Indiquer comment.



D'autres traditions philosophiques ont recours aux fables. Comparer les différents styles.

[69] Al Fârâbî, « Le livre de la religion », in *Philosopher à Bagdad au Xe siècle,* § 14d, Paris : Seuil, 2007.

3 LE DROIT ET LA LOI

INTRODUCTION

Dans ce texte, le mode hypothético-déductif d'Al Fârâbî indique bien la démarche du philosophe qui n'entend pas parler d'une culture ou d'une histoire définie, mais de l'enchaînement des concepts : à supposer qu'un premier gouvernant n'ait pu tout régler en raison des accidents multiples de la vie, qu'advient-il du droit, de sa création et de sa continuité ? De cette situation possible, Al Fârâbî déduit une intelligibilité d'un fait réel : comprendre le fait du droit à partir des exigences de son concept, plus exactement, à partir de la généalogie du droit. Ainsi, « Le premier gouvernant » dont parle le texte n'est jamais le premier eu égard aux faits, c'est le premier dans une expérience de pensée, expérience caractérisée par l'idée que le premier est celui qui implante le mode de vie vertueux dans l'âme des citoyens. Le premier gouvernant d'Al Fârâbî est premier par l'action, et non le premier eu égard au temps : « La profession royale vertueuse première consiste en la connaissance de toutes les actions qui procurent l'implantation des genres de vie et habitus vertueux dans les cités et nations » dit-il un peu plus loin dans ce *Livre de la religion*.

Al Fârâbî va construire un modèle de cité, qui n'est pas idéal au sens de quelque chose de recherché mais au sens d'une simulation discursive qui va fonctionner comme un étalon de mesure de la cité réelle ; c'est « l'autre cité » dont parle Léo Strauss : « l'autre cité » se situe à mi-chemin entre « ce monde » et « l'autre monde », dans la mesure où elle est encore une cité terrestre, mais aussi une cité n'existant pas en fait, mais seulement dans le « discours »[70]. L'étalon de mesure a ceci de particulier qu'il ne demande pas comme l'idéal à ce que la réalité lui soit conforme de façon contraignante. Il se contente de donner une mesure, non une contrainte. Dans le Livre de la religion, Al Fârâbî est plus proche du Platon des Lois (739c) parlant de la « cité première » que de celui de La République parlant de la « belle cité ». La cité des Lois est rapportée à sa cause Zeus, autant qu'à son excellence comme cité dont la cause est divine : « Un questionneur a posé une question sur la cause de l'institution des lois, "cause" signifiant ici la cause efficiente et leur efficiente étant leur instituteur. Un répondant lui a répondu alors que leur instituteur était Zeus, Zeus étant chez les Grecs, le père de l'humanité, sur qui s'arrête la cause »[71]. Al Fârâbî construit son modèle à partir d'une fusion de plusieurs dialogues de Platon : La République fournit une cité parfaite dans le discours ; le Timée nous donne les « êtres divins et naturels intelligés et connus selon cette science » de la cité ; et les Lois nous délivrent « le mode de vie vertueux qui est adopté par les gens de cette cité »[72]. Le *Livre de la religion* croise ces trois thématiques. Al Fârâbî, fidèle à la tradition philosophique grecque, considère que « divin » signifie « excellent ». Le gouvernement divin n'est donc transcendant que dans la mesure où l'excellence suppose une forme de transcendance mais il n'y a pas, jointe à cette transcendance, une quelconque verticalité.

[70] Leo Strauss, *Le Platon de Fârâbî*, Philosophie (67), Paris : Minuit, 2000, p. 81.
[71] Al Fârâbî, « Compendium des Lois de Platon », op. cit., § 4, p. 140.
[72] Ibid, § 33 et 34, p. 61.

COMMENTAIRE

Dans ce texte, le droit est pensé dans sa continuité. Qu'advient-il quand un législateur meurt ? Celui qui lui succède l'imite non pas selon le principe d'autorité, mais selon celui de pertinence : il fait comme aurait fait le « premier gouvernant » en pareille circonstance. Il sait que c'est à partir de son contexte qu'il édictera des lois. Le droit suppose donc à la fois une continuité avec les premières lois, mais aussi une adaptation au temps et au lieu où il a cours. Mais l'innovation dans les lois reste exceptionnelle, puisque les gouvernants qui se succèdent doivent avoir la capacité d'instaurer un ordre juridique comme le premier a pu le faire. À défaut de cette capacité, il convient de ne pas s'écarter de ce qui fut établi, et s'orienter vers le travail de jurisprudence, qui, dans la tradition musulmane, mêle indistinctement le juge au juriste : c'est de l'étude des textes et des cas que le droit est prononcé. Non seulement le juge qui dit la loi consulte un mufti qui est versé dans la connaissance des doctrines et des controverses, mais lui-même ne fait que suivre la loi « charia » que le législateur a réglementée. Dans une veine platonicienne, Al Fârâbî considère que l'art de la jurisprudence est un art contraint, comme celui de la médecine. Dans *La République*, Platon avait souligné combien ces deux arts ne se développaient que quand la cité avait manifesté quelques maladies avérées. Mais le remède nécessaire suppose cependant un art accompli dans l'interprétation de la législation, art pour lequel Al Fârâbî demande que le juriste/juge connaisse « les lois que le premier n'a instituées qu'eu égard à un moment donné, puis qu'un autre a remplacées et perpétuées, afin de suivre à son époque, l'exemple des dernières, et non celui des premières, et qu'il connaisse également la langue dans laquelle le premier gouvernant conversait, l'habitude qui était celle des hommes de son temps dans l'emploi de leur langue »[73]. À de telles recommandations, il faut ajouter une pleine connaissance de la logique, de la portée des termes, de l'usage des métaphores, une pleine connaissance anthropologique des us et coutumes des peuples auxquelles les lois qu'il interprète s'appliquent. Le juge est donc un homme versé dans ce que nous appellerions aujourd'hui « les sciences humaines et sociales ». Le droit n'est pas lié seulement à l'exégèse coranique mais aussi à l'histoire des hommes dans tel lieu à tel moment

QUESTIONS



Décrire le travail du « premier gouvernant ». Pourquoi Al Fârâbî a-t-il recours à une expérience de pensée et non à une expérience historique ?



La jurisprudence est un relais de la législation. Expliquer cette situation.



Quels sont les enjeux de la continuité du droit ? Le droit peut-il s'autonomiser de la politique ?



Quelle actualité peut-on donner à ce texte ?

[73] Al Fârâbî, « Le livre de la religion », op. cit., p. 61.



III FORMES POLITIQUES DU VIVRE ENSEMBLE

4 GRAMMAIRE DE L'ÉMANCIPATION ET PLURALITÉ DE LANGUES

INTRODUCTION



L'ouvrage d'Ali Abderraziq (1888-1966), dès sa parution en 1925, a suscité une vaste polémique. L'auteur, né en 1888, a une formation traditionnelle et a le titre de *cheikh Al Azhar*, un maître de la grande mosquée Al Azhar du Caire. Son père était proche des fondateurs du mouvement la Nahda, ce mouvement de profonde remise en cause de la société égyptienne, pour y imprégner une émancipation du peuple et une demande de droits. L'ouvrage est quasi contemporain de l'abolition du califat (1924), cette institution moribonde responsable des inerties et des assujettissements des peuples arabes. L'empire ottoman se disloque. Les colonisateurs sont aux portes ou déjà là.

Sur le plan politique, Ali Abderraziq, dans son livre *L'Islam et les fondements du pouvoir*, tente de montrer comment la légitimité politique ne saurait reposer sur une législation religieuse. L'homme a toujours inventé et a à inventer les moyens de sa survie politique. Ali Abderraziq a tenté en 1925 de montrer qu'il convenait de distinguer entre mention et usage : ce n'est pas parce que le *Coran* mentionne le pouvoir politique qu'il le justifie ou en fait usage. Il en va de même pour l'esclavage : parler d'esclaves dans le *Coran*, les mentionner donc, ce n'est pas justifier la pratique de marchandisation des humains, l'usage de l'esclavage. La thèse principale d'Ali Abderraziq se formule ainsi : à l'exception du prophète, « Dieu ne donna pas la connaissance de la signification finale ou de la vérité à quiconque en particulier quel que puisse être son statut, ni à aucune institution quelle que puisse être son autorité » comme l'indique fortement Mustapha Safouan dans son ouvrage *Pourquoi le monde arabe n'est pas libres*[74]. En ce sens, le prophète ne peut avoir de réel « successeur » ou calife. C'est ce qu'avait indiqué en son temps Ibn Khaldûn (voir notre présentation). Le pouvoir politique fait Dieu à son image selon une

[74] Moustapha Safouan, *Pourquoi le monde arabe n'est pas libre. Politique de l'écriture et terrorisme religieux*, Paris : Denoël, 2008.



« ventriloquie transcendante qui fait croire aux gens qu'une chose vient du ciel qui a été dite sur terre » selon le bon mot de Lichtenberg, philosophe allemand du XVIII[e] siècle. Non seulement l'État monopolise l'usage de la violence et en fait un usage légal, mais il use de la religion pour asseoir sa légitimité. Le texte ici présenté est éloquent à ce sujet. Le peuple suit et accepte cette double confiscation, de la violence et de la religion. Les hommes acceptent d'être magnétisés par un individu qui sait les tenir par un dosage subtil de corruption et de répression. L'Islam, quand il s'est transformé en religion de conquête, a servi à asseoir la domination de l'État sur tous les aspects de la vie. Dans les écoles du monde arabe, la langue maternelle n'est pas enseignée : « On pense et on dit souvent que l'arabe est une seule et même langue, mais la distance entre l'arabe classique et l'arabe égyptien, entre celui des États du Golfe et de l'Afrique du Nord, est la même que celle qui existe entre le latin et les langues romanes — l'italien, l'espagnol, le français »[75].

Safouan n'a pas hésité à traduire la pièce *Othello* de Shakespeare en langue égyptienne courante, pour permettre au peuple « de lire les grands écrivains dans la langue qu'il apprend au berceau »[76]. Une langue n'est pas pour lui objet d'une idéalisation quelconque, elle est avant tout une pratique qui fluctue au gré des empreintes du temps. C'est pourquoi la traduction ne doit pas viser à se conformer à un idéal linguistique quelconque, mais elle doit d'abord viser la communication. Certes en chaque langue il y a une pensée implicite, mais cette pensée n'est nullement objet de culte : « Plus grande est la vénération accordée à une langue, plus grand est le contrôle de ses préconceptions sur l'esprit, et plus difficile est leur mise en question »[77]. Safouan construit un lien entre la langue et le droit. Ces deux pratiques sont des miroirs de la société. Il s'appesantit sur l'exemple américain pour souligner que le pouvoir des États-Unis vient avant tout de l'expérience démocratique sédimentée dans les textes de la constitution, écrits dans une langue que tout le monde comprend. L'analyse comparée de ce type entre institutions et niveau de langues permet de mesurer les lacunes que l'on rencontre encore dans les pays arabes.

[75] Ibid, p. 27.
[76] Ibid, p. 79.
[77] Ibid, p. 100.

TEXTE *L'ISLAM ET LES FONDEMENTS DU POUVOIR*, ALI ABDERRAZIQ

" On voit donc que ce titre de "calife" (successeur et vicaire du prophète) ainsi que les circonstances qui ont accompagné son usage — circonstances que nous n'avons que partiellement évoquées — ont été parmi les causes de l'erreur qui s'est propagée dans la masse des musulmans, les conduisant à prendre le califat pour une fonction religieuse et à accorder à celui qui prend le pouvoir parmi les musulmans le rang occupé par le prophète lui-même.

Ainsi s'est propagée parmi les musulmans, dès la première période de l'Islam, la prétention que le califat est un poste religieux et un intérim de l'auteur de la loi (charia).

Il était de l'intérêt des rois de diffuser pareille illusion dans le peuple, en vue d'utiliser la religion comme moyen de défense de leurs trônes et de répression de leurs opposants. Ils ont œuvré sans répit dans ce sens par de multiples voies — s'ils avaient bien voulu y prêter attention, les chercheurs auraient pu montrer combien elles sont vraiment nombreuses —, jusqu'à inculquer la croyance que l'obéissance aux dirigeants équivaut à l'obéissance à Dieu, et la révolte contre eux à la rébellion contre Dieu. Ils ne se sont pas contentés de ce résultat ; ce qu'Abu Bakr a admis ne leur a pas suffi et ils n'ont pas eu la même indignation que lui : ils ont fait du roi le représentant de Dieu sur terre et son ombre auprès de ses créatures. Or, "Il n'est de dieu que Lui, tellement au-dessus de ceux qui Lui associent !" (*Coran*, IX, 31).

Le système du "califat" a été par la suite annexé aux études religieuses, placé ainsi au même rang que les articles de la foi, étudié par les musulmans en même temps que les attributs de Dieu, puis enseigné de la même façon que la profession de foi islamique : "Il n'y a de dieu en dehors de Dieu ; Mohammed est le messager de Dieu."

Tel est le crime des rois et le résultat de leur domination despotique : au nom de la religion, ils ont égaré les musulmans, dissimulé à leurs yeux les voies de la vérité, fait obstacle à la lumière de la connaissance. Au nom de la religion également, ils se sont approprié les musulmans, les ont avilis et leur ont interdit de réfléchir sur les questions relevant de la politique. Au nom de la religion, ils les ont bernés et ont créé toutes sortes d'obstacles devant l'activité intellectuelle, au point de les empêcher d'avoir quelque système de référence que ce soit, en dehors de la religion, même dans les matières strictement administratives et dans les affaires purement politiques.

Ils ont autant entravé la compréhension de la religion, enfermé les musulmans dans les limites qu'ils ont tracées eux-mêmes, puis banni toute entreprise scientifique de mettre en cause les domaines réservés du califat.

Tout cela a tué les forces vives de la recherche et de l'activité intellectuelle parmi les musulmans. Ceux-ci ont été atteints de paralysie en matière de réflexion politique et de recherche sur le système de califat et de califes.

En vérité, cette institution que les musulmans ont convenu d'appeler califat est entièrement étrangère à leur religion, tout comme les honneurs, la puissance, les attraits et l'intimidation dont elle est entourée. Le califat ne comporte point les actions prônées par la religion, pas plus que la judicature ou n'importe quelle fonction gouvernementale ou étatique. Ce ne sont là que des actes purement politiques, pour lesquels la religion n'a aucun intérêt, qu'elle ne cherche ni à connaître, ni à ignorer, et ne peut ni recommander, ni rejeter. La religion les a abandonnés aux hommes, pour qu'ils agissent en la matière conformément aux lois de la raison, à l'expérience des nations et aux règles de la politique.

Il en va de même de l'administration des armées islamiques, de la construction des villes et des fortifications, de l'organisation des administrations, lesquelles ne constituent en rien des questions qui intéressent la religion. Elles relèvent plutôt de la raison et de l'expérience, des règles de la guerre, ou bien de l'art des constructions et des avis des experts.

Aucun principe religieux n'interdit aux musulmans de concurrencer les autres nations dans toutes les sciences sociales et politiques. Rien ne leur interdit de détruire ce système désuet qui les a avilis et les a endormis sous sa poigne. Rien ne les empêche d'édifier leur État et leur système de gouvernement sur la base des dernières créations de la raison humaine et sur la base des systèmes dont la solidité a été prouvée, ceux que l'expérience des nations a désignés comme étant les meilleurs.

"

Ali Abderraziq, *L'islam et les fondements du pouvoir* (1925), traduction française d'Abdou Filali, Paris : © La Découverte, 1994, pp. 154-156[78].

COMMENTAIRE

Ali Abderraziq remet en cause dans ce texte la justification religieuse du pouvoir politique. Aucun texte des sources de l'Islam, que ce soit le *Coran* ou les hadiths du prophète, n'indique une telle justification. Cette remise en cause a pour objectif de libérer les peuples assujettis à un pouvoir qui habille religieusement un pouvoir dictatorial qui, durant des siècles, a profité de l'analphabétisme des peuples, de la division entre élite et masse, pour asseoir une domination qui ne profite qu'à la famille du calife et à sa cour.

La force de ce texte qui a soulevé des réfutations et des objections de la part de ceux qui avaient intérêt à conserver le pouvoir religieux en tant que pouvoir politique, est d'utiliser le savoir le plus traditionnel — fait de versets coraniques et de dits prophétiques (*La Sunna*) — pour mener une guerre contre l'assujettissement des peuples. Ce texte montre donc que le combat pour la liberté n'a pas besoin d'une référence extérieure à l'Islam pour être mené. C'est une façon de dire aussi, que tout peuple, quelle que soit sa tradition religieuse, ne peut renoncer à ce qui le définit : l'aspiration à la liberté. L'ouvrage mène une enquête historique qui montre comment le pouvoir politique a à chaque fois confisqué la liberté aux peuples sans leur assurer une émancipation en échange. « Le califat n'a pas été seulement négligé par le *Coran*, qui ne l'a même pas évoqué, il a été ignoré tout autant par la Sunna, qui n'en fait aucune mention. La preuve en est que les théologiens n'ont pu produire le moindre hadith dans leur argumentation sur ce sujet »[79]. L'accusation adressée à l'auteur comprend parmi ses chefs : la croyance que la charia n'est qu'une législation spirituelle, que les premiers califes étaient laïcs, que la conquête du pouvoir politique par le prophète s'inscrit dans un temps ambigu comme c'est le cas dans chaque action politique quelle qu'elle soit.

QUESTIONS



Quel type de réforme politique Ali Abderraziq envisage-t-il ?



Le califat : un pouvoir spirituel ou un pouvoir politique ?



Comment, selon Ali Abderraziq, le pouvoir califal a-t-il organisé la servitude des peuples ?



L'islam est-il une religion politique ?

[78] Pour les commentaires de la thèse d'Ali Abderraziq par Mohammed Tahar Ben Achour, voir pp. 32-33 des commentaires de l'ouvrage en arabe.
[79] Ali Abderraziq, *L'islam et les fondements du pouvoir* (1925), traduction française d'Abdou Filali, Paris : Éditions La Découverte/CEDEJ, 1994, p. 67.



IV ÉGALITÉ DES GENRES

1 ÉMANCIPATION DES FEMMES

INTRODUCTION



Mansour Fahmy a soutenu une thèse à Paris sur la condition de la femme en Islam et à son retour en Égypte. « Né musulman, ayant passé notre jeunesse au milieu des musulmans, puis venu à Paris et y ayant acquis, sous la direction de notre émient maître, Monsieur le Professeur Lévy-Bruhl, les méthodes nécessaires aux recherches exactes, nous avons entrepris notre travail avec l'unique souci d'atteindre la vérité »[80]. En 1913, il est mis au pilori, car il a fait une thèse avec le Professeur Lévy-Bruhl à Paris, et ne retrouve son poste à l'université qu'à la faveur de la révolution, en 1919. En prenant à bras-le-corps la question des femmes, Fahmy s'inscrit dans le grand courant né en Égypte à la fin du XIXe siècle et que l'on appelle la Nahda, littéralement « Renaissance ». L'arrivée en Égypte de Napoléon en 1798 a multiplié les voyages : explorateurs d'un côté, étudiants allant en Europe, et notamment la France, de l'autre. La notion de progrès si forte au XIXe siècle traverse les frontières et prend la forme d'un *Islah* dans les pays arabes, c'est-à-dire d'une recherche de perfectibilité, d'un mieux. La volonté de rejoindre la modernité, de faire de la modernité un patrimoine commun de l'humanité, et non la forme distinctive de la société européenne, est propre aux tenants de cette Renaissance arabe. Ce n'est pas tant la religion qui est combattue que la forme superstitieuse par laquelle elle demeure vivante. L'émancipation des femmes prend sens dans ce cadre et passe nécessairement par l'éducation, la scolarisation.

Kassem Amin (1865-1908) avait écrit en arabe un livre sur l'émancipation des femmes. Adoptant une méthode sociologique, Fahmy n'hésite pas considérer le prophète de l'Islam comme un homme à part entière qui prend des décisions politiques.

---

80 Mansour Fahmy, *La condition de la femme dans l'Islam* (1913), Paris : rééd. Allia, 2002, p. 16.



Il reste pour aujourd'hui d'une grande actualité, car il a mis à distance les analyses qui reposent sur l'intemporalité et sur un Islam qui serait toujours le même alors que les sociétés concernées par cette religion historique sont dans l'histoire et ne cessent de changer. Certains comme Bernard Lewis rapportent une étymologie pour y enferrer les peuples qui ont connu l'Islam. Dans son livre intitulé *Langages politiques de l'Islam*[81], Bernard Lewis dit que l'Islam n'a pas dans sa langue propre, l'arabe dans lequel il s'exprime, de mot pour la « liberté ». Contre cette fatalité linguistique, les réformateurs de la Nahda ont cherché à inscrire dans la vie des peuples la nécessaire liberté.

[81] Bernard Lewis, *Le langage politique de l'Islam*, traduction d'Odette Guitard, Paris : Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines, 1998.

TEXTE *LA CONDITION DE LA FEMME DANS L'ISLAM*, MANSOUR FAHMY

« Dans l'ensemble chaotique des traditions, le critique peut démêler une voix douce, enthousiaste et humaine qui fut nécessaire à l'évolution qui devait se produire au sien de l'Arabie. Pour le fidèle théologien, c'est la voix de Dieu dont l'écho doit résonner dans l'infini de l'éternité. Pour le sociologue, c'est le verbe d'un homme qui raisonne sous l'influence de son milieu et élabore ses hautes formules selon les mœurs de son temps ; c'est l'attitude habile d'un réformateur ; c'est le talent d'un apôtre, c'est Mahomet.

Mais où noter la bonne et sainte parole de l'homme soucieux d'organiser la société arabe ? Ni le *Coran* avec ses commentaires, ni le grand répertoire des traditions ne pourront sans une critique sévère, nous donner cette voix qu'étouffent les erreurs historiques accumulées dans l'histoire du mahométisme.

C'est là pourtant qu'une fois cette critique faite on peut trouver un mot émané du bon sens, une vérité que peut dicter la nature humaine ; une loi qu'exigent les nécessités sociales, un enthousiasme pour l'ordre, la justice et la beauté ; c'est là, disons-nous, qu'on peut alors s'attendre à la voix nette d'un génie arabe, d'un Mahomet. Ce sera là aussi le dernier refuge de ceux qui veulent s'attacher aux dogmes qui, par leur fixité, au milieu des changements qu'exige l'évolution, peuvent abriter la conception de l'immutabilité divine cherchée par les croyants.

Le jour où les recueils islamiques, érigés jusqu'à présent en un seul corps, se scinderont complètement eu deux parties : l'une, minime, et qui se conservera - représentant les dogmes qui serviront aux exigences de la nature métaphysique et aux désirs des âmes pieuses, et l'autre, témoignage des mœurs qui s'anéantira sans doute entièrement lorsque le progrès et les institutions nouvelles les éclipseront insensiblement.

Dans les temps reculés où les vieilles institutions seront ensevelies, les sociologues, les artistes trouveront dans leurs dépouilles des matières dont leur talent, du reste, saura tirer parti. Les institutions qui furent jadis dans les pays musulmans, telle que la loi du talion, sont maintenant dans l'oubli. D'autres institutions qui ont dominé les consciences seront dominées à leur tour par la pensée et soumises à l'analyse de l'homme.

C'est ainsi que nous voyons la question de la femme se laisser manier après avoir été longtemps inabordable à cause des vestiges traditionnels et séculaires qui y demeurent attachés. En Égypte, au Caucase, dans les Indes, en Turquie et dans l'Afrique du Nord avancée, tout le monde sent la portée de la question ; on la discute ; on s'engage dans la voie de l'émancipation, et la religion se retire devant ces tendances pour regagner sa place dans les domaines de la poésie et de la métaphysique. Une religion, dans la nouveauté de sa jeunesse, ressemble à l'arbre qui projette de plus en plus d'ombre autour de lui à mesure qu'il croît davantage. La religion de Mahomet a abrité toute une multitude de mœurs différentes et de manifestations sociales qui trouvèrent le moyen de vivre une vie associée à sa vie ; le Dieu de Mahomet fut amené jusqu'aux menus détails de la vie des hommes ! L'objet propre de notre recherche a été précisément de démêler dans l'ensemble des phénomènes historiques la part qui revient à chacun des éléments sociaux. Les conquêtes, l'esclavage, les classes, la polygamie, le gouvernement tyrannique, tout a joué son rôle dans la décadence de la femme. »

Mansour Fahmy, *La condition de la femme dans l'Islam* (1913),
Paris : © Éditions Allia, 2002, 2014, pp. 126-127.

COMMENTAIRE

Ce texte donne voix à l'histoire sous forme multiple. Il indique que l'histoire ne parle pas d'une seule voix : théologique, doctrinale, religieuse, etc. Il situe l'émancipation de la femme dans une émancipation d'ensemble qui concerne le genre humain dans son entier. Mansour Fahmy promeut le sens crique et le bon sens pour dénoncer les servitudes accumulées dans l'histoire qui se sont traduites par la réclusion des femmes et par le modèle archaïque de la domination féminine. Le texte distingue entre différentes figures du prophète : il est un apôtre du changement mais les effets de sa révolution des mœurs ont donné lieu à un asservissement des femmes en raison de la domination masculine que consacre le modèle social de la première communauté musulmane. L'anthropologue Françoise Hériter indique que la discrimination que vivent les femmes est universelle. Elle n'est pas spécifique à l'Islam, mais elle prend dans les sociétés musulmanes des formes que Fahmy décrit à travers les pratiques de la polygamie et les règles d'héritage notamment.

Ce texte insiste aussi sur le lien étroit entre l'émancipation et la sécularisation. Celle-ci signifie non pas le recul de la religion mais son inscription dans l'histoire. La participation des femmes à l'espace public est un élément de cette sécularisation. Elle est à la fois un signe de l'évolution des sociétés et le marqueur par lequel les femmes gagent en autonomie.

QUESTIONS



1. ***Pour promouvoir l'émancipation des femmes, Mansour Fahmy a recours à une méthode historique spécifique. La décrire.***



2. ***Comment Mansour Fahmy voit-il le rôle du prophète de l'Islam dans la condition des femmes ?***



3. ***La Renaissance, la Nahda, est un mouvement de réforme qui s'est développé en Égypte à la fin du XIXe siècle. Peut-on faire des analogies avec le réveil démocratique que connaissent les pays arabes depuis 2011 ?***



4. ***Sur la base de votre connaissance des autres traditions philosophiques, indiquer les ponts entre ce texte et ces traditions.***

IV ÉGALITÉ DES GENRES

2 ÉGALITÉ DES GENRES SELON TAHTAWI

INTRODUCTION

Après les siècles de déclin qui ont suivi l'apogée de la civilisation arabo-musulmane, la renaissance arabe à l'âge moderne trouva son incarnation en 1826 avec une mission dépêchée en France par le pacha d'Égypte, Mohammed Ali. Le Cheik Hassan al-Attar suggéra que son élève, Rifa'a Rafi al-Tahtawi soit placé à la tête de cette mission et en devienne l'imam. Toutefois, Tahtawi ne se contenta pas de son rôle de prédicateur. Son intérêt passionné pour la science et les arts, le poussa, avec d'autres membres de la mission, à traduire de français en arabe divers ouvrages. Au total, plus de deux mille livres traitant de différents sujets scientifiques et artistiques furent ainsi traduits. Au moment de son départ, le Cheik Hassan al-Attar chargea Tahtawi de noter ses impressions sur la civilisation, la culture et la science européennes pendant son séjour, ce que fit Tahtawi dans son ouvrage *Takhlīṣ al-ibrīz fī talkhīṣ barīz* (*L'Or de Paris*)[82].

Dans le troisième chapitre de l'introduction, Tahtawi parle de la France en la comparant à d'autres pays et dépeint les traits caractéristiques des Français. C'est ce qui incita Mohammed Ali à envoyer des missions en France de préférence à toute autre contrée. Il parle longuement de la géographie de l'Europe et du monde et conclut que s'il a choisi la France pour destination de ses quarante disciples, c'est en raison de son climat sain, de la nature débonnaire de ses habitants, d'un coût de la vie inférieur à celui de Londres, ainsi que de la tolérance des Français qui autorisent la pratique de toutes les religions. Selon Tahtawi, les Français pensent que toutes les religions encouragent la vertu et prohibent le vice.

[82] Rifâ'a al-Tahtâwî, *L'Or de Paris*, traduction d'Anouar Louca, coll. La bibliothèque arabe, Paris : Sindbad - Actes Sud, 1988.

TEXTE *L'OR DE PARIS,* TAHTAWI

“ Chez les Français, les traits dominants du caractère sont le respect de la parole donnée, la fidélité, la loyauté et la sincérité. […] Ils accordent une grande valeur à la galanterie, dont un Français a un jour prononcé cet éloge : “La galanterie est la mère de toutes les vertus”. Ils ont en commun avec les autres peuples de considérer l'ingratitude comme honteuse et de tenir la gratitude pour un devoir. Je présume que toutes les nations pensent de même. […] Un autre trait de ce peuple est celui de dépenser de l'argent pour ses plaisirs personnels, ses passions diaboliques, son amusement et son divertissement. Dans ce domaine, ils font preuve d'une grande prodigalité. Les hommes sont sous la coupe des femmes, belles ou laides. Un Francais a dit un jour : “Chez les sauvages, les femmes sont vouées à être massacrées ; en Orient, elles ne sont guère plus que des meubles ; mais chez les Français, elles sont traitées comme des enfants gâtés.” […] Les Français ne pensent nul mal des femmes, en dépit de leurs fréquents écarts de conduite. […] Si un Français découvre que sa femme l'a trompé, il renoncera à elle totalement et s'en séparera pour le restant de ses jours. […] Leurs traits de caractère déplaisants sont les mœurs légères de beaucoup de leurs femmes, dont nous avons déjà parlé, et l'absence de jalousie des hommes dans des circonstances où les musulmans prendraient ombrage. […] Un Français, homme d'esprit, a dit un jour : “Ne compte pas sur sa chasteté, mais plutôt sur son expérience”. […] C'est comme si les Françaises voulaient donner raison au sage qui déclarait : “Ne te laisse pas abuser par une femme et ne fais pas confiance à l'argent, quelle qu'en soit l'abondance.” On a dit aussi : “Les femmes sont les pièges de Satan.” […] Les Françaises surpassent toutes les autres femmes en beauté et en charme ; elles sont affables et d'agréable compagnie. Elles sont toujours joliment mises. Elles se mêlent aux hommes dans les jardins publics et il arrive parfois qu'un homme et une femme (de la haute société ou d'une autre classe sociale) y lient connaissance, surtout le dimanche, qui est jour de repos chez les chrétiens, et le dimanche soir dans les bals et les salles de danse. […] Les hommes sont pris au milieu de tout cela. Ils sont les esclaves des femmes, se renient et placent l'élue de leur cœur sur un piédestal. Quant aux chevaux, ils tirent leur voiture de jour comme de nuit sur le pavé de Paris. Et si la voiture a été louée par une jolie femme, le cocher épuisera son attelage pour la conduire à destination au plus vite. Dans cette ville, les chevaux sont tourmentés sans cesse.

Les Françaises ont coutume de se corseter du ventre à la poitrine pour se donner à chaque instant un port droit et fier. Elles usent de nombreux artifices. Une de leurs habitudes, qu'on ne peut juger que plaisante, consiste à ne jamais laisser leurs cheveux dénoués comme le feraient les femmes arabes, mais à les rassembler au sommet de la tête en les maintenant constamment en place à l'aide d'un peigne ou d'une autre attache. Par les journées chaudes, elles ont coutume de découvrir certaines parties de leur anatomie et de s'exposer de la tête jusqu'à la naissance des seins. Certaines choses pourraient même être révélées que les gens de ce pays considèrent honteuses. Toutefois, elles ne montrent jamais rien de leurs jambes, qui sont toujours couvertes de bas, surtout lorsqu'elles sortent dans la rue. […]

En général, les femmes s'assoient les premières et aucun homme ne s'assoit avant que toutes les femmes ne soient assises. Quand une femme entre dans un salon, s'il n'y a aucun siège de libre, un homme se lèvera pour lui donner sa place. Toutefois, une femme ne cédera pas sa place à une autre femme. En société, les femmes sont toujours plus grandement vénérées que les hommes. Ainsi, quand un homme entre chez un ami, il doit commencer par saluer la maîtresse de maison avant de saluer son hôte. Aussi haut que soit le rang d'un homme, il est toujours inférieur à celui de son épouse ou des autres femmes de la maison. ”

رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، كلمات عربية للترجمة والنشر، 2011

Traduction de l'extrait en français par l'UNESCO.

COMMENTAIRE

Il est clair que la rencontre entre l'Orient et l'Occident, au début du XIXe siècle, n'a pas été un affrontement percut ant et violent. Le texte nous indique que la confrontation fut amicale et fondée sur une compréhension des coutumes et traditions de l'autre, la recherche de points communs et la volonté d'expliquer les divergences. Tout cela est dans l'esprit de la culture arabo-musulmane, qui accepta la diversité et la différence lorsqu'elle régna au sommet de la civilisation du VIIIe siècle de l'ère chrétienne jusqu'à sa chute en Andalousie, à la fin du XVe siècle.

Les qualités et les vertus humaines sont les mêmes chez tous les peuples. Néanmoins, les gens diffèrent parfois – par exemple, dans leur façon de considérer les femmes. En France, elles sont très respectées et jouissent d'une liberté beaucoup plus grande qu'en Orient. Cela n'a cependant pas empêché que le statut des femmes progresse dans le monde arabe et musulman. Qasim Amin (1863-1908) a publié *Taḥrīr al-mar'a* (*La Libération de la femme*) en 1899 et *al-Mar'a al-jadīda* (*La Femme nouvelle*) en 1900. Dans ce dernier ouvrage, en réponse aux réactions véhémentes suscitées par son premier livre, il reprend ses opinions précédentes sur les femmes en les étayant cette fois par un système de pensée laïque et des exemples pris en Occident.



Qasim Amin avait eu pour prédécesseur Zaynab Fawwaz (1846-1914), originaire du Liban, qui défendit les droits humains des femmes dans le cadre de la tradition et de la loi musulmanes. Fawwãz avait certes conscience de sa parenté arabe, mais elle était surtout en prise avec son identité musulmane. Dans ses travaux publiés, elle n'alla pas à l'encontre des opinions de l'establishment politique égyptien ou de l'empire Ottoman en général. Son œuvre s'inscrivit dans la continuation de Tahtawi, qui appela à instruire les filles et les garçons lorsqu'il fut membre du comité de planification de l'éducation en 1836. Toutefois, il fallut attendre 1873 pour que soit créée la première école de filles en Égypte.

Puis vint Inji Efflatoun (1924-1989), une Égyptienne dont le premier livre, *Thamānūn milyon imra'a ma'anā* (*Quatre-vingt millions de femmes sont avec nous*) fut publié en 1948, avec un avant-propos de celui qui était alors président de l'université du Caire, Taha Hussein[83]. Dans ce livre, Efflatoun expose ses idées sur les effets délétères et destructeurs de l'impérialisme sur le monde, en particulier sur le monde arabe. Son deuxième livre, *Naḥnu an-nisa' al-miṣriyāt* (*Nous, les femmes égyptiennes*) publié en 1949 traitait de la détérioration du statut social et politique des Égyptiennes à la lumière de la détérioration du climat politique en Égypte. Efflatoun associait le déclin général de la politique égyptienne et l'affaiblissement de la démocratie au statut de la femme égyptienne, rouage essentiel de la construction sociale.

À l'époque moderne, un mouvement des femmes s'est créé dans le monde arabe. Fatima Mernissi est née à Fès, au Maroc, en 1940. Passée de la recherche scientifique à la littérature et au roman, son œuvre est influencée par des idées empruntées à la recherche scientifique qui l'a formée

[83] Taha Hussein fut doyen de la faculté de lettres de l'université du Caire et président de l'université d'Alexandrie (NdT).

intellectuellement et constitue un apport majeur aux sciences sociales, à l'histoire et à l'anthropologie. Ses romans sont courageux dans leur soutien à la cause des femmes et ouvrent des horizons de compréhension mutuelle entre l'Orient et l'Occident. Peut-être, Mernissi a-t-elle appris d'Averroès qui, à son époque, en vint à la conclusion que le progrès était retardé parce que les femmes, qui constituaient alors plus de la moitié de la société musulmane, ne travaillaient pas et étaient emprisonnées derrière leur voile. Mernissi a repris à son compte cette thèse et en a fait l'élément moteur de son travail intellectuel et littéraire.

Nawal El-Saadawi, née en Égypte en 1931, se distingue par sa capacité à poser un regard critique sur les présupposés de notre héritage politique et religieux, ce qui l'a exposée à de multiples formes de harcèlement. En 2001, on a tenté de la faire divorcer de force de son mari, puis en 2004 *Al-Azhar* a rendu une décision pour demander la saisie de son roman, *Suquṭ al-imām* (*La Chute de l'imam*). Cela ne l'a cependant pas empêchée de poursuivre son entreprise intellectuelle et de dénoncer avec courage les idées politiques, religieuses et sociales héritées de l'ancien ordre esclavagiste.

QUESTIONS



Peut-on déduire de ce texte que la moralité est relative d'une nation à l'autre ?



Quels sont les traits communs à toutes les nations dans l'esprit de Tahtawi ?



Comment jugez-vous la réceptivité de Tahtawi à la culture française en 1828 ?



Pensez-vous qu'emprunter à la civilisation occidentale soit profitable à l'Orient ? Pourquoi ?

V ENVIRONNEMENT ET NATURE

1 LE LOCAL ET LE GLOBAL

INTRODUCTION



Abû Bakr Ibn Bajja (1077-1138) est un philosophe andalou, qui a beaucoup compté dans la formation d'Ibn Tufayl (Abubacer) et d'Ibn Rushd (Averroès). Selon lui, la vocation de l'homme est essentiellement intellectuelle. Il devient alors lumière, rejoignant ainsi prophètes, saints, martyrs et bienheureux. Ibn Bajja, dans notre texte, insiste sur les différentes significations du mot *tadbîr* que l'on traduit par « conduite ». Ce mot désigne une notion qui signifie ordonnancement des actions en vue d'une fin visée, le mot de *tadbîr* a d'abord été traduit par Salomon Monk au XIX[e] siècle par « régime ». La traduction récente (2010) choisit le terme de « conduite ». Elle est plus parlante. C'est le *tadbîr* qui permet de comprendre qu'on puisse dire de Dieu qu'il ordonne l'univers (*mudabbir al âlam*), mais aussi qu'on puisse parler d'une organisation de la cité (*tadbîr al mudun*) comme le fait Platon, ou même de l'ordre/organisation d'une maison. Le sens premier et étymologique « d'économie » est bien celui-ci : s'occuper de la maison comme d'un bien.

Certes, c'est en un sens homonyme qu'on puisse parler de la conduite de Dieu et de celle des hommes. Mais, cependant, c'est la notion d'organisation en vue d'une fin qui s'impose et pour cette organisation, le parallèle entre Dieu et l'univers, d'une part, l'homme et la cité, de l'autre, permet de mettre l'accent sur la nécessité d'une mise en forme du vivre ensemble. Dieu a institué les choses selon un certain ordre. Il appartient à l'homme d'en faire autant pour sa cité, dans le cadre, bien entendu, des limites de ses capacités.

Ibn Bajja, lecteur de Platon, retient cette leçon majeure selon laquelle une cité vertueuse se distingue par l'absence de médecine et de jurisprudence. La loi régit les actions humaines quand et parce que la vertu les a en quelque sorte désertées.



Par l’ampleur donnée au mot de « conduite », Ibn Bajja construit un modèle qui va du local (la maison) au global (l’univers). Certes, la conduite ne se dit pas de la même façon, mais à chaque fois, il s’agit de donner forme aux choses en vue d’une fin. Dieu le fait à sa façon pour l’univers, mais l’homme qui n’a pas la conduite de l’univers, en a cependant celle de ses effets : il peut agir par ses métiers, comme l’indique le texte, en vue d’une fin, et engager ses facultés pour obtenir ce qui est désiré.

L’extension du sens du mot de conduite est une invitation à chercher à rendre connexes, tout en respectant les différences, les différents champs de l’action humaine et de ne pas oublier la force unificatrice de la structure qui est donnée aux choses. C’est par elle que la justice peut commencer à se déployer, car la justice demande la mise en forme et écarte le chaos. À l’homme de mener cette « conduite »-là. Si l’homme n’a pas la conduite de l’univers, il lui appartient de prendre soin des effets sur lesquels il peut agir. Ce souci « écologique » avant la lettre est une façon de montrer que toute organisation humaine suppose une humilité cosmique, reconnaissant par là que l’homme n’est pas un empire dans un empire, ni un maître et possesseur des créatures.

TEXTE *LA CONDUITE DE L'ISOLÉ*, IBN BAJJA

" Le mot de "conduite" dans la langue des Arabes se dit en plusieurs sens que leurs philologues ont énumérés. Le plus répandu de tous ses signifiés est "l'arrangement d'actes en vue d'un but donné", et c'est pourquoi ils ne l'appliquent pas à celui qui accomplit un seul acte en vue d'un certain but. Celui qui croit que cet acte est unique ne lui applique pas le terme de "conduite", mais celui qui croit qu'il y en plusieurs et les conçoit comme pourvus d'un arrangement appelle cet arrangement "conduite". C'est pourquoi ils appliquent à la divinité le nom de "conducteur de l'univers". Cela peut être en puissance ou en acte. Le mot "conduite" est plus fréquent et plus répandu pour indiquer ce qui est en puissance. Il est évident que lorsque l'arrangement concerne des choses en puissance, il se fait par la réflexion, que cela est propre à la faculté cogitative et ne peut se trouver qu'en elle. C'est pourquoi il ne peut appartenir qu'à l'homme et ce que l'on appelle conducteur ne l'est que par analogie avec lui dans la conduite qui est dite en un sens premier et en un sens dérivé. La conduite peut aussi être dite de la production de cet arrangement en tant qu'il est engendré, et c'est dans les actes de l'homme qu'elle est la plus fréquente et la plus manifeste, et elle l'est moins dans les actes des animaux irrationnels. Lorsque la conduite est dite dans ce sens, elle peut être dite de manière générale ou particulière ; lorsqu'elle est dite de manière générale, elle est dite de tous les actes de l'homme quels qu'ils soient. C'est pourquoi on la dit des métiers et des facultés, et c'est pourquoi on parle de conduite à propos de l'arrangement des affaires guerrières, mais presque pas de l'art de la cordonnerie ou du tissage. Lorsqu'on la dit en ce sens, elle peut aussi être dite d'une autre manière générale et particulière ; lorsqu'elle est dite de manière générale, elle est dite de tous les actes qui comprennent les activités appelées facultés et qui ont été exposées dans la science politique.

Lorsqu'on la dit de manière particulière, on la dit de la conduite des cités. Certaines des choses dites "conduite" en précèdent d'autres en noblesse et en perfection, et la plus noble des choses que l'on appelle conduite est la conduite des cités et la conduite de la maison, mais cette dernière est rarement appelée conduite, au point que l'on dit "conduite de la maison" de manière synonyme et relative. Mais la conduite de la guerre et autres choses semblables sont plus dignes de ces deux manières [générale et particulière]. La conduite du monde par Dieu est une conduite dans un autre sens qui ne ressemble que de loin à la plus proche de ces significations ; c'est la conduite absolue et la plus noble d'entre elles, car l'autre n'est dite conduite qu'à cause de la ressemblance supposée entre elle-même et la production de l'univers par Dieu. "

Ibn Bajja, *La conduite de l'isolé*, traduction française de Charles Genequand, Paris : © Librairie Philosophique J. Vrin, 2010, pp. 121-122.



COMMENTAIRE

Agir en vue d'une fin est un élément distinctif des êtres disposant d'un vouloir. Il y a le vouloir divin qui conduit l'univers selon une providence dont nous n'avons pas une connaissance et il y a la conduite à hauteur des hommes qui se décline dans les domaines de l'économie, de la politique et dans l'action technique. La conduite, à hauteur d'homme, est le champ dans lequel il déploie sa liberté. C'est le sens général du mot « conduite ». La liberté peut ainsi se définir pour Ibn Bajja comme un pouvoir d'action sur les choses, une façon de se donner dans le monde extérieur une image de sa volonté par son action. Le texte écarte toute forme de psychologisme : l'homme est en coïncidence avec son action, c'est par là qu'il réalise sa nature. Les exemples pris dans la technique, comme le tissage, rappelle l'importance de l'artisanat dans les sociétés anciennes et médiévales : l'homme apprivoise la matière par sa conduite et aiguise ses facultés psychiques. Se connaître, c'est connaître ses possibilités d'action et sa puissance d'agit sur une matière que l'homme transforme pour organiser sa vie, pour se conduire.

QUESTIONS

1 *Comment Ibn Bajja construit-il un modèle d'analyse de la cité et du cosmos à partir de la notion de « conduite » ?*



2 *Comment peut-on concilier la solitude du penseur avec son engagement dans la conduite de la cité ?*



3 *L'homme est un artisan. Peut-on dire de Dieu aussi qu'il est un artisan ? S'il est créateur, peut-il également être artisan ?*



4 *Comment la notion de conduite rend-elle compte aussi bien des enjeux locaux que des enjeux globaux ? Comment adapter ce texte aux questions contemporaines de la protection de l'environnement ?*



V ENVIRONNEMENT ET NATURE

2 NATURE, ENVIRONNEMENT, SOIN

INTRODUCTION

Le nom d'Ibn Tufayl est associé à un seul livre que de nombreuses générations d'élèves et d'étudiants ont étudié : Hayy Ibn Yaqdân, *Le vivant fils de l'*éveillé. De quoi s'agit-il ? C'est un conte philosophique où Ibn Tufayl construit la fiction d'un enfant retrouvé sur une île et élevé par un animal. La description des étapes de son développement se fait donc selon la seule nature.

Ce conte est une des sources de l'œuvre de Daniel Defoë (1719) sur Robinson Crusoé. Defoë consulta la traduction anglaise de Ockley (1708).

Traduit en hébreu, objet d'un commentaire au XIVe siècle par Moïse de Narbonne, ce conte a été également traduit en 1671 par Edward Pococke (Oxford) sous le titre : *Philosophus autodidactus.* Puis il y eut les traductions anglaise, néerlandaise, française, russe.

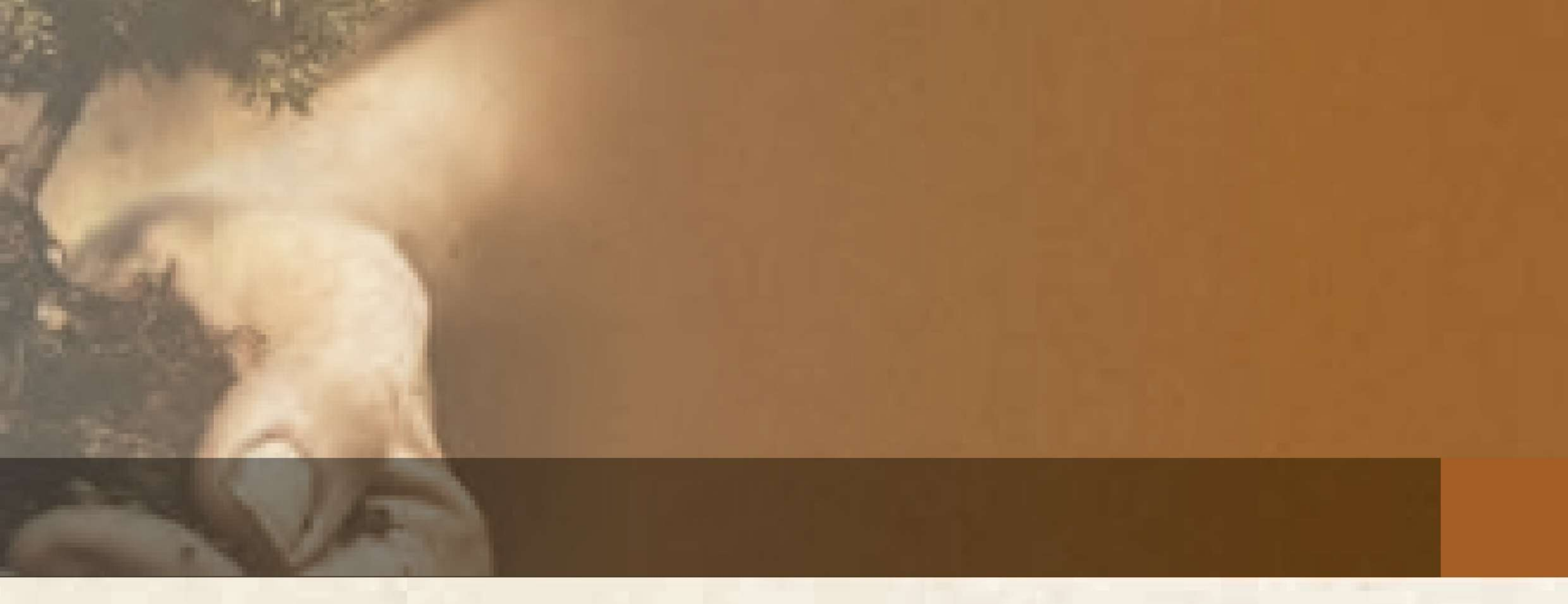
Dans cette île, un enfant est recueilli par une gazelle qui a répondu à son cri de détresse, croyant retrouver son paon tout juste disparu. Hayy sera l'enfant de substitution. Le point d'arrêt de la fiction est donné par ce cri de détresse, moment inaugural où l'enfant a besoin d'aide et d'éducation.

Durant la première période, Ibn Tufayl décrit la symbiose entre l'enfant et les animaux autres que lui. Mais très vite, à force d'observer, une chose le frappe : il n'a pas, contrairement aux autres animaux, de défenses naturelles : cornes, crocs, sabots, etc. « Faisant retour sur lui-même, il se voyait nu et sans arme, lent à la course, faible contre les animaux »[84]. La reconnaissance d'un déficit de son instinct le chagrina. L'éducation commence donc négativement par la reconnaissance de ce qu'il n'a pas.

Cette reconnaissance se double d'une autre impuissance : l'impossibilité de ramener à la vie la gazelle. À la mort de celle-ci, il tenta tout ce qu'il pouvait pour la secourir, l'appelant par le cri auquel elle répondait, en vain, en constatant l'absence de mouvement, puis petit à petit l'absence de chaleur. Comprendre cette situation le poussa à l'examen, qui dans le cas présent est la dissection, en particulier du cœur qu'il ne tarda pas à comprendre comment étant l'organe principal : celui qui est responsable de l'arrêt du mouvement. Notons que la dissection n'est entreprise qu'en vue du soin. Le médecin en Ibn Tufayl parle dans la description de la dissection, avec un principe cardinal du soin : d'abord ne pas nuire : « craignant que ce qu'il allait faire ne fût plus dangereux pour la gazelle que le dommage primitivement survenu »[85], il essaya de se souvenir si, parmi les animaux observés dans cet état, un quelconque d'entre eux revenait à la vie. La réponse négative le poussa à faire la dissection : celle-ci ne pouvait être que bénéfique.

---

[84] Ibn Tufayl, *Hayy ibn Yaqzân ou le vivant fils de l'éveillé,* traduction française d'Abelmajid Aboura, USA : Éditions universitaires européennes, 2011, p. 39.
[85] Ibn Tufayl, op. cit., p. 44.



C’est à partir d’une perte et d’un déficit que l’éducation commence : perte de la gazelle/substitut de la mère et déficit de l’instinct tellement plus performant chez les autres animaux.

L’éducation négative se poursuit par l’examen du corps inerte : « Le corps entier lui apparut vil et sans valeur auprès de cette chose, qui, selon sa conviction, y demeurait un temps et le quittait ensuite »[86]. Il y eut un transfert d’affect du corps inerte à « la chose disparue » qu’il ne connaissait pas et que le corps n’avait pas livrée. Le corps par rapport à cette chose disparue est comme un instrument. Ibn Tufayl lie ensemble deux conceptions a priori disjointes : le corps organique et l’instrument naturel ou technique. « Pour cette chose-là, tout le corps n’était qu’une sorte d’instrument comparable aux bâtons qu’il s’était lui-même préparés pour combattre les animaux »[87]. La médecine est au cœur de ce lien : elle s’occupe de notre corps organique en faisant usage d’outils venus de corps naturels ou d’artefacts humains. En aiguisant les instruments naturels comme le bois ou le fer pour disséquer, il lui vient l’idée qu’il disposait, à défaut d’une défense animale comme celle de l’instinct, d’une puissance qui faisait les armes naturelles : la main. La main est ce qui pallie le déficit de l’instinct. Non seulement, elle lui permettait de pallier ce déficit, mais elle le rendait plus puissant que de nombreux animaux. La main est une forme naturelle qui donne une forme humaine aux instruments naturels : c’est la naissance de la technique. La découverte est importante : plus on développe les instruments naturels, plus il devient facile d’en développer de plus performants, à la fois en quantité et en qualité. L’analogie avec les idées est directe : il suffit d’une première idée donnée. Plus on réfléchit à cette idée, d’abord grossière comme un instrument naturel non travaillé, plus elle s’affine et permet d’élaborer d’autres idées.



[86] Ibid, p. 47.
[87] Ibid.

COMMENTAIRE

De la connaissance des corps célestes et de l'Être nécessaire, en résulte un ensemble de conduites humaines que nous qualifierons aujourd'hui d'écologiques. Devait-il se conformer comme lors de son jeune âge à l'action d'animaux ou bien se calquer sur les corps célestes ou encore contempler l'Être nécessaire ? Pour répondre, il faut se dire que seule la troisième action (la contemplation de l'Être nécessaire) donne une joie continue, que la première est un obstacle à la troisième et que la deuxième garde encore l'empreinte d'un moi qui ne s'est pas absorbé totalement dans ce qui est sien : l'essence intelligible où sa personne ne compte plus. Les enjeux écologiques de ce comportement intuitif sont majeurs : comme la première assimilation ne vise qu'à l'entretien de son corps animal, elle doit être réduite au strict nécessaire. Comment se comporter vis-à-vis des plantes et des animaux ? Voyons notre texte : « Choisir ceux des êtres (végétaux et animaux) dont la suppression constituerait la moindre opposition à l'œuvre de l'Agent. Par exemple, la pulpe des fruits dont la maturité est complète et qui contiennent des semences propres à la reproduction, à condition qu'il eût soin de ne pas manger ces semences, de ne pas les détruire, ni les jeter dans un lieu impropre à la végétation »[88]. Or l'œuvre de cet Agent est que tout aille à sa fin, à sa perfection : croître et se développer. L'idéal serait de ne pas se nourrir, mais là on rencontre la limite de notre corps.

Dans le deuxième cas, l'imitation des corps célestes donne lieu au « mouvement de rotation sur lui-même qu'il ne cessait d'accélérer »[89] de cette façon, les objets sensibles s'évanouissent, l'imagination s'affaiblit.

Quant à la troisième assimilation : la connaissance du divin est divine en vertu de l'identité de la forme entre le connaissant et le connu. La difficulté : obtenir une intuition sans mélange avec quelque chose de soi. « Il persévéra dans ses efforts pour arriver à l'évanouissement de la conscience de soi, à l'absorption dans l'intuition pure de l'être véritable »[90]. On atteint au poli des miroirs où il n'y a aucune rouille.

QUESTIONS



Comment Ibn Tufayl voit-il l'osmose entre l'homme et son environnement ?



Comment la liberté de l'homme et son autonomie sont-elles coordonnées à la protection de l'environnement ?

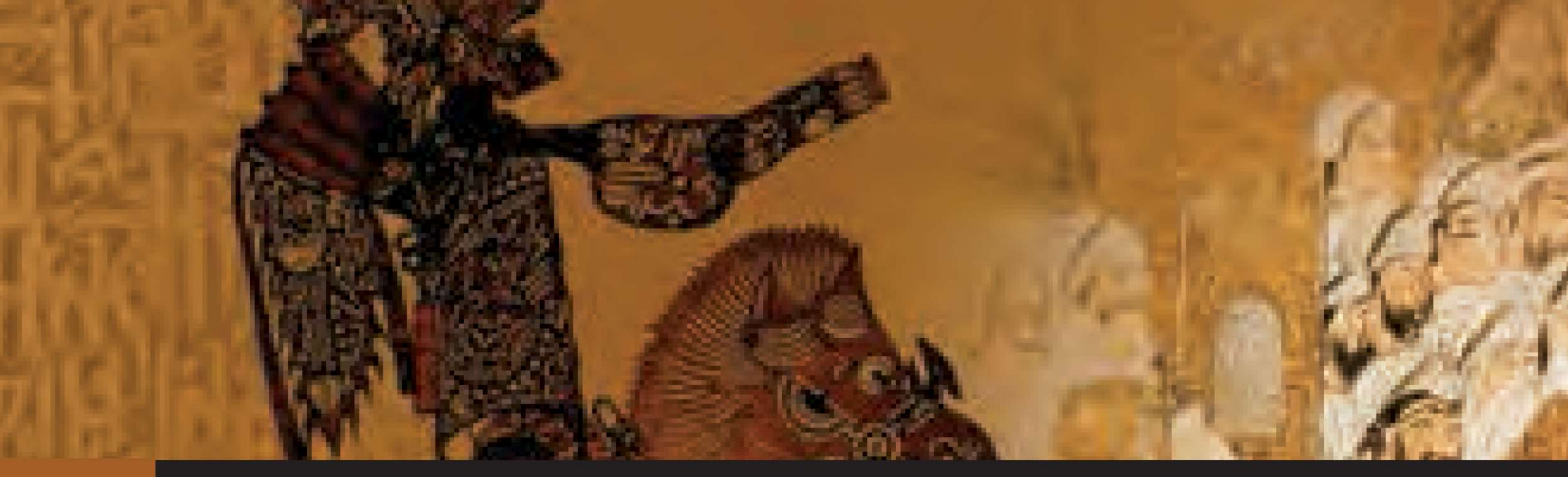


Comment Ibn Tufayl envisage-t-il les liens entre le nécessaire et le superflu dans la gestion des moyens de subsistance de l'homme ?



En prenant appui sur des problèmes contemporains de l'environnement, comment actualiser le texte de Ibn Tufayl ?

[88] Ibid, p. 101.
[89] Ibid, p. 105.
[90] Ibid, p. 108.



VI ARTS ET CRÉATION

1 LOGIQUE ET ESTHÉTIQUE

INTRODUCTION

Al Fârâbî est connu comme le second maître après Aristote. Il s'est beaucoup occupé de logique et de commentaires des œuvres logiques d'Aristote. Il s'est distingué par une thèse forte qui est celle d'une logique élargie aux opérations de la rhétorique et de la poétique. La logique en effet ne se limite pas pour lui aux sciences du raisonnement, de la définition et de la démonstration. Elle continue à se manifester dans les opérations de la persuasion rhétorique et de la fabrication des images (poésie, peinture, statuaire notamment). Alors que le raisonnement démonstratif exige un assentiment, le « raisonnement » poétique est avant tout orienté vers l'action : il s'agit de poursuivre ou de fuir quelque chose de fortement imaginé, de fortement « suggéré » comme dit notre texte.

Selon les préceptes aristotéliciens, l'énoncé poétique est un énoncé imitatif. Mais il est imitatif de quoi ? Il ne s'agit pas d'entendre par « imitation » une correspondance entre réalité et copie. L'imitation est d'autant plus réussie qu'elle s'éloigne de la réalité « imitée ». D'où l'idée développée par Al Fârâbî d'une imitation d'imitation. L'exemple du miroir où se reflète la réalité imitée indique bien que la poétique suppose un jeu indéfini de renvois qui rendent la référence inscrutable.

L'artiste, qui de l'Antiquité au Moyen Âge, n'est pas distinct de l'artisan, réussit d'autant plus son œuvre qu'il ne donne à voir ou à entendre son art que comme art et non comme copie d'une réalité quelconque. C'est le soin mis à composer et à produire qui signe la compétence artistique. L'artisan est hétérogène à la matière qu'il travaille. Mais cette hétérogénéité est aussi grande entre la matière et ce qu'elle représente.

Entre raisonnement et composition, l'énoncé imitatif se déploie dans un horizon où il s'agit à la fois de connaissance et d'agrément : on tire d'autant plus de plaisir d'une composition artistique que celle-ci est « imitation d'imitation », donc une composition au sens fort du terme, et qu'elle nous fait réfléchir, qu'on poursuive à travers elle le raisonnement. L'art ne reproduit pas. Il typifie. Il met en évidence des compositions qui sont d'autant plus singulières, originales, qu'elles ne sont l'image d'aucune singularité.



2 ART ET SUBVERSION : ESTHÉTIQUE ET POLITIQUE

INTRODUCTION

Abû Al-Faraj Al-Asfahânî, né à la fin du IXe siècle, écrit une somme de textes rassemblés sous le titre « Livre des chansons ». C'est une encyclopédie qui rend compte de tout ce savoir sédimenté, non seulement depuis l'avènement de l'Islam, mais aussi depuis l'ère préislamique, dont le savoir est de nature essentiellement poétique. Al-Asfahânî applique à ces deux types de savoir la méthode traditionnaire qui consiste à remonter à la source du savoir, rapporter ce savoir aux éléments quasi sensoriels de son émission. Il s'agit de constituer la chaîne des transmissions, honorer le voyage et le déplacement. Al-Asfahani reprend cette méthode traditionnaire, mise en œuvre pour la collecte des dits prophétiques. Elle se « fonde sur la transmission d'un message langagier »[91]. Al-Asfahânî, dans son grand œuvre, *Kitâb al-Aghânî*, littéralement *le livre des chansons*, nous donne un legs de la culture classique du Xe siècle selon cette méthode qui fait de la chaîne de transmission l'acte constitutif du sens.

C'est selon cette méthode qu'Al-Asfahânî nous a restitué un monde multiforme : « Embrasser dans un seul panorama le monde de Ptolémée, dûment approprié par la conquête, l'exploration, les conversions ; convoquer le développement du monde depuis l'Eden jusqu'à la construction de la grande mosquée de Samarra, en passant par Salomon, Aristote, la révélation coranique, la geste de 'Uqba bnous nâfi' et le système d'Al Fârâbî, voilà qui dote de vastes perspectives tout esprit porté à la "sagesse", hikma, orné de "culture générale", adab, porté à l'encyclopédisme, mushâraka, ou tout simplement épris de raison »[92].

La poésie est une forme de vie pour le peuple arabe. « La poésie était le registre des Arabes : elle renfermait leurs sciences, leur histoire, leur sagesse »[93].

Dans le texte présenté ici, on voit le caractère subversif de l'art sous la forme de la participation du calife à la transe. Durant le moment de la transe, il n'y a plus ni pouvoir dominateur, ni femmes asservies, ni poète courtisan. Sous l'égide de la poésie musicale, la transe devient le réel pouvoir.

Ibn Khaldûn, parlant de Al Asfahânî, écrit dans sa *Muqqadima*, « Il a collecté les chroniques, la poésie, la généalogie des Arabes, leurs grandes journées, leurs gouvernements. Il en fond la structure sur les cent chansons qu'on avait sélectionnées à l'intention de Rashîd »[94]. Ce mot d'Ibn Khaldûn est une façon de dire que l'art peut servir à archiver l'histoire d'un peuple, par un moyen mnémotechnique : la chanson.

[91] Jacques Berque, *Musiques sur le fleuve, Les plus belles pages du Kitâb al-Aghânî*, Paris : Albin Michel, 1995, p. 33.
[92] Jacques Berque, op. cit, p. 15.
[93] Ibn Khaldûn, *Le livre des exemples, I, Muqaddima* (*prolégomènes*), VI, chapitre LVIII, traduction française d'Abdeslam Cheddadi, coll. La Pléiade, Paris : Gallimard, 2002, p. 1150.
[94] Berque, op. cit., p. 31.

TEXTE *LIVRE DES CHANSONS*, AL-ASFAHANÎ

“ Le calife Yazîd b. ‘Abd al-Malik (m. 724) dit un jour à Ma’bad : “Ô Abû ‘Abbad, je voudrais t’informer de ce que devraient être nos rapports. Si tu m’entendais dire une contre-vérité, n’hésite pas à me réfuter : je t’en donne licence.

— Commandeur des croyants, Dieu vous a placé en situation de n’être réfuté que par l’égarement, désobéi que par l’extravagance.

— La qualité que je trouve en ton style, je ne la trouve pas en celle d’Ibn Surayj. Dans le tien, je trouve de la fermeté, et dans le sien mollesse et déliquescence.

— Par celui qui gratifia de Sa lieutenance le Commandeur des croyants, l’agréa pour Ses adorateurs, le rendit tellement sûr pour la communauté de Son prophète… si ce n’est en votre parallèle entre Ibn Surayj et moi-même. Toutefois si l’Emir voulait bien me faire savoir si cela me diminue ou non à ses yeux…

— Mais non, par Dieu. Seulement, je mets “la transe musicale” (tarab) au-dessus de tout au monde.

— Monseigneur, si Ibn Surayj a une prédilection pour le mode “léger” (khafîf) et moi pour “le grave profond” (Kâmil tamm), s’il va à l’occident et moi l’orient, où pourrions-nous nous rencontrer ?

— Pourrais-tu imiter Ibn Surayj dan le “langoureux” (raqîq) ?

— Bien sûr. ”

Et Ma’bad d’improviser un air léger :

“N’y a-t-il plus, par Dieu, de peuple ? Elle a enfanté, la sœur des Bani Sahm…/”

Et il chanta les quatre vers restants.

“Merveilleux, par Dieu, maître, s’écria Yazîd. Recommence. Ma mère et mon père soient ta rançon ! ”

L’artiste s’exécuta. La transe allégea le calife de telle sorte qu’il sauta, en disant à ses favorites : “ Faites comme moi”. Il se mit à tournoyer dans le palais, et elles avec lui, en chantant :

“O maison fais-moi tourner ! Roucoulement, prends-moi !/Oh ! Si depuis quelque temps pour de bon tu avais avec moi rompu/…Oh ne me rejoins pas ! Par Dieu aie de moi miséricorde. / Te souvient-il de mon serment ?/ ”

Il continua sa ronde, pareille à celle des enfants, et les femmes avec lui, pour à la fin tomber évanoui, et elles par-dessus lui, privées de conscience elles comme lui. Et les serviteurs de se précipiter, de le relever ainsi que celles qu’il avait sur le corps, pour l’emporter alors qu’il reprenait ses esprits, ou presque… ”

Al-Asfahanî, *Kitâb al Aghânî*,
traduction française de Jacques Berque, *Musiques sur le fleuve, Les plus belles pages du Kitâb al-Aghânî*,
Paris : © Éditions Albin Michel, 1995, pp. 172-173.

COMMENTAIRE

C'est sous forme de conversation qui mêle le plaisir esthétique à la convivialité que l'auteur présente le pouvoir suggestif et subversif de la poésie musicale. La lourdeur du pouvoir laisse place à la légèreté artistique. Le tarab est une forme musicale qui engendre joie ou chagrin. Dans ce passage, elle égalise, l'espace d'une transe, les conditions des femmes et du calife. Le ravissement auquel donne lieu la transe est une façon de faire céder les digues du pouvoir. Jacques Berque, traducteur de l'auteur du livre des chansons, souligne que « la transe est ce qui vient troubler l'utile, le réglé, le continu, l'obligatoire… Au lendemain de la crue, le soir, sur la rive du Tigre, un prince se fait jouer le luth. Les inflexions d'une voix pure se mêlent à des cris d'oiseaux tardifs, avec en sourdine la sombre ruée du fleuve, augure de mort et de fertilité »[95].

QUESTIONS



Comment l'art, sur la base de ce texte, peut-il être subversif ?



Pouvoir politique et pouvoir artistique : comment les différencier ?



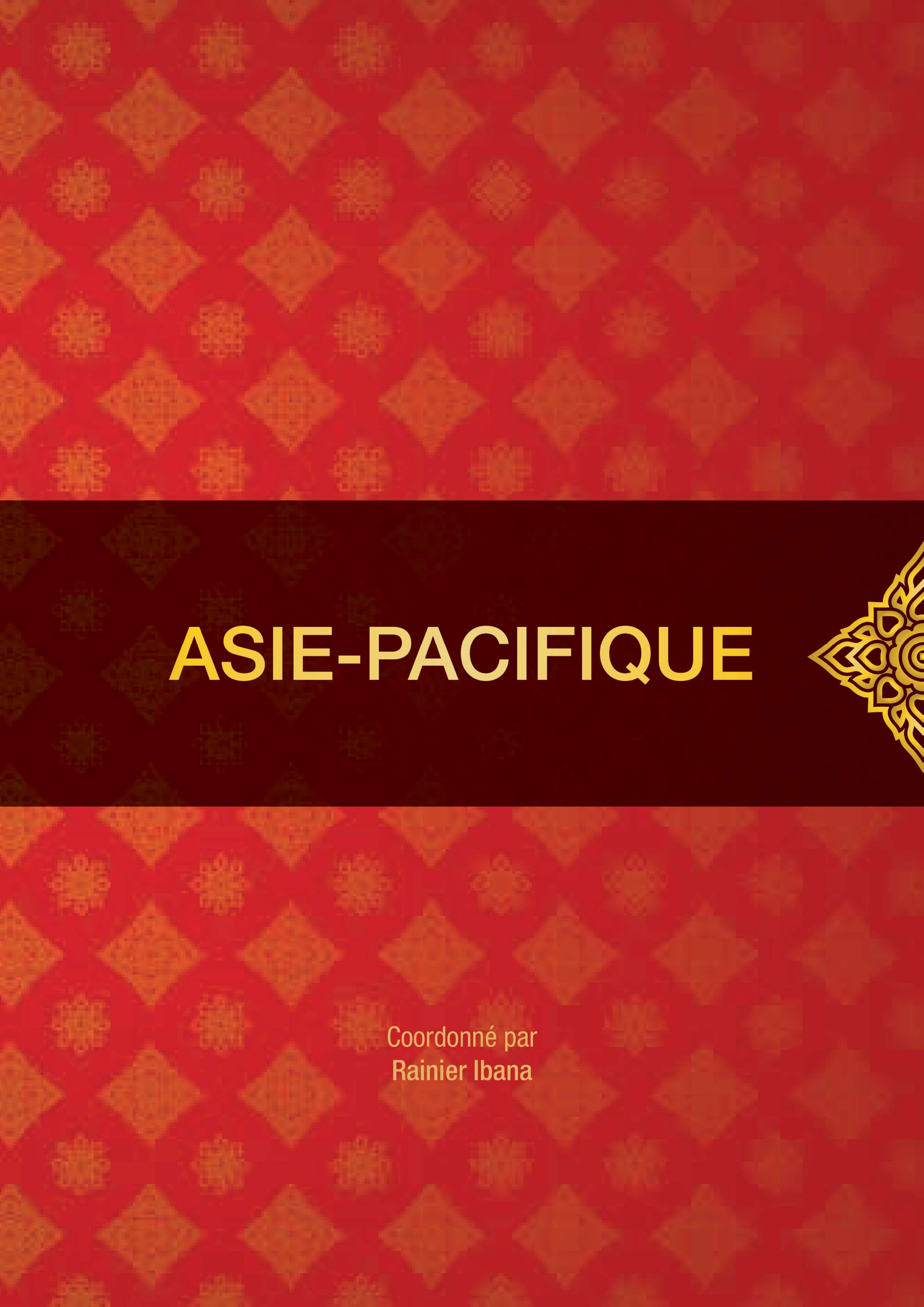
L'art peut-il être un moyen de connaître l'histoire d'un peuple ?

4 ***Comparer la puissance artistique décrite dans ce texte avec celle dont parlent d'autres traditions philosophiques.***



[95] Berque, op. cit., introduction, p. 46.


Une perspective Sud-Sud


ASIE-PACIFIQUE
Coordonné par
Rainier Ibana



INTRODUCTION

Ce recueil de textes philosophiques, qui puise dans plusieurs traditions vivantes de la région Asie et Pacifique, vise à aborder les thèmes définis par l'UNESCO dans le cadre du Dialogue philosophique Sud-Sud. Les façons de penser qu'ils nous révèlent se caractérisent par leur réceptivité, leur pleine conscience et leur inexhaustibilité, traits comparables aux coupes vides deux fois mentionnées dans le recueil : le bol à aumônes de Buddhadasa Bhikkhu, symbole du sentiment de légèreté et de plénitude du moine bouddhiste thaïlandais, et les œuvres des artisans coréens et japonais, qui célèbrent leurs services rendus à l'humanité par-delà leurs différences dans l'expression de la beauté.

RÉCEPTIVITÉ

La profondeur des bols illustre les larges visions cosmologiques d'au moins trois traditions asiatiques : le mystérieux *tao*, en tant qu'origine des « dix mille êtres », l'obscurité primordiale du Rigveda, « Hymne à la création » d'où jaillit l'Amour créateur, et l'expérience du vide qui est celle des bouddhistes parvenus à l'état de libération.

Bien qu'il existe de subtiles variations entre les interprétations du vide d'une tradition philosophique de l'Asie à l'autre, il ne faut y voir aucun nihilisme, mais des dispositions positives de réceptivité vis-à-vis du monde. Les représentations taoïstes de l'espace, les méditations hindoues sur le néant ou les descriptions bouddhistes du vide ont en commun leur propension à insister sur l'immensité infinie de l'univers et l'humble place qu'y occupent les hommes. Les actes que dictent ces attitudes contemplatives n'en sont pas moins parfaitement efficaces, grâce à la clarté des perceptions qui les accompagnent et à une attitude réfléchie face aux aléas de l'existence, consistant à accompagner les forces de la nature plutôt qu'à les affronter[96]. Le *Tao tö-king* (ou *Tao te king*) en donne une illustration lorsqu'il évoque la puissance douce des dirigeants sages :

« Rien n'est plus souple et plus faible que l'eau,
Mais pour enlever le dur et le fort, rien ne la surpasse [...].
Accepter les maux du royaume
C'est être le monarque de l'univers. » (78.1 et 78.3)[97].

Bien qu'inspirée par les traditions philosophiques du sous-continent indien, la « force d'âme » du Mahatma Gandhi, qui rallia les foules à des pratiques non violentes de résistance face aux puissances gouvernementales, est dans la ligne de l'ascendant moral que confère une telle modestie dans la gouvernance.

Cette disposition se cultive par des exercices spirituels qui mettent l'esprit en harmonie avec la grandeur du monde et aiguisent la perception des formes de vie et des objets qui l'habitent. Tchouang-tseu illustre cette idée avec l'anecdote du menuisier qui prépare son esprit en le débarrassant des vétilles, avant de réaliser un joug de cloches auquel les gens attribueront une origine surnaturelle :

---

96 Maria Popova, « Be Like Water : The Philosophy and Origin of Bruce Lee's Famous Metaphor for Resilience ». Tiré de http://www.brainpickings.org/index.php/2013/05/29/like-water-bruce-lee-arstist-of-life/ (consulté le 14 décembre 2013).

97 Lao-tseu, *Tao-tö king*, traduction de Liou Kia-hway, Paris : Gallimard/UNESCO, 1967, p. 116.

« Après cinq jours de jeûne, je ne pense plus aux louanges, ni aux blâmes, ni à l'adresse. Après sept jours de jeûne, j'oublie régulièrement avoir quatre membres et un tronc [...]. Je m'enfonce alors dans une forêt de montagne, examine la nature céleste des arbres. Si j'en trouve un aux formes parfaites, si j'y perçois un porte-cloches, je mets la main dessus [...]. J'accorde ainsi le ciel au ciel. C'est probablement pour cela qu'on apprécie le résultat comme l'œuvre d'un esprit. »[98].

Le jeûne et l'attention qu'il génère libèrent l'individu des vaines distractions et concentre sa volonté sur les tâches à accomplir. Ces exercices de méditation ne sont pas de pures pratiques intellectuelles, ils visent aussi à améliorer la qualité des relations humaines.

PLEINE CONSCIENCE

De manière quasi unanime, les textes de ce recueil invitent le lecteur à renoncer à la mesquinerie des désirs immodérés, « première graine de l'esprit », pour se tourner vers les plus larges horizons de l'existence, tels que « le plus haut firmament » ou le « monde des réalités pures ». Ce n'est pas en les fuyant ou en tentant de maîtriser ses passions qu'on peut s'affranchir de l'esclavage des désirs, mais en ayant conscience des contextes dans lesquels ils s'inscrivent. Ainsi, dans le *Therigatha*, ces versets des nonnes anciennes, un libertin obsédé par les beaux yeux d'une femme consacrée se voit durement rabroué par un rappel à la réalité des corps en décomposition, et admonesté sur la libération spirituelle de la moniale qui n'hésite pas à s'arracher ses yeux séduisants, objets du désir, les sacrifiant pour permettre à ce débauché d'atteindre l'illumination.

Ces histoires pathétiques visent à éclairer les trivialités du quotidien. Les « poèmes d'amour » narcissiques se voient ainsi rejetés en faveur de l'expérience réelle de la présence de l'aimée, et la perception erronée des autres est abandonnée au profit d'une rencontre réelle et concrète. Pour Roque Ferriols, philosophe philippin, il est précisément du devoir des enseignants de philosophie d'entraîner les étudiants vers cet « univers de la pensée ». Aussi exerce-t-il leur esprit en leur indiquant comment sortir du monde des concepts pour se concentrer sur les expériences vécues : en passant de l'idée de leurs amis à leur réalité vivante, de leurs idées de leurs parents à ce qu'ils vivent avec eux.

Gautama Bouddha, le Maître par excellence, enseigna à ses disciples à s'en remettre à ce qu'ils savent pour décider de l'attitude à adopter — adhésion ou rejet — vis-à-vis des doctrines religieuses[99], et, jusqu'à la fin de sa vie, il les a incités à prendre le temps de faire le vide dans leur esprit[100]. Thich Nhat Hanh, militant contemporain de la pleine conscience, explique, quant à lui : « Lorsque je suis conscient, je goûte mon thé davantage. [...] Je suis pleinement présent ici et maintenant, et non distrait par le chagrin, les projets, le passé ou l'avenir. Je suis là, disponible pour la vie. »

INEXHAUSTIBILITÉ

Dans le *Tao te king*, Lao-tseu réconcilie les applications fonctionnelles des pratiques contemplatives et leur inexhaustibilité lorsqu'il note : « Le *Tao* est comme un vase que l'usage ne remplit jamais » (4.1)[101].

---

98 Tchouang-tseu, *Le rêve du papillon*, traduction de Jean-Jacques Lafitte, Paris : Albin Michel, 2002, p. 166.
99 Kalama Sutta, http://www.dhammadelaforet.org/sommaire/sutta_tipaka/txt/kalama.html (consulté le 27 janvier 2013).
100 Jonathan Landaw, *The Story of the Buddha*, New Delhi : Hemkunt Press, 1978, p. 115.
101 Lao-tseu, op. cit., p. 37.

Cette idée est clairement présente dans tous les textes du présent florilège. Bien que l'« Hymne à la création » du Rigveda et le premier chapitre du *Tao te king* soient subsumés sous le thème transversal « Cosmologie » fixé par l'UNESCO, ces extraits ont aussi des dimensions épistémologiques, éthiques et esthétiques. Le texte de Ferriols sur l'enseignement de la philosophie a des connotations métaphysiques et des implications éthiques, tandis que les Versets des nonnes anciennes ont des applications évidentes pour les relations entre les sexes, l'éthique et l'esthétique, même s'ils figurent sous la rubrique « Épistémologie ». Les textes sur « possessions matérielles et légèreté du corps et de l'âme» et « l'éthique confucéenne du ren » mêlent en outre présupposés épistémologiques et leçons morales. Le texte « Mode de gouvernement taoïste, humilité et puissance douce » du *Tao te king* et le *Hind Swaraj* de Gandhi traitent non seulement des questions de gouvernance, mais aussi des défis métaéthiques que posent les contextes cosmologiques. Outre son intérêt pour la question du genre, le sujet portant sur « Perspective du genre et dynamique yin-yang » peut être mieux apprécié dans ses dimensions épistémologiques et cosmologiques, tandis que l'interprétation des romantiques « Poèmes d'amour de Roumî » resterait incomplète si l'on n'en pesait pas les aspirations métaphysiques et religieuses. Mais les présupposés cosmologiques et épistémologiques ne sont pas non plus absents de l'entretien avec Thich Nhat Hanh sur les questions écologiques, ni de l'interprétation esthétique du « jeûne de l'esprit » selon Tchouang-tseu, et les « Édits de l'empereur Ashoka » sont issus de plates-formes religieuses et politiques dont le domaine dépasse les seuls sujets humains. Enfin, l'esthétique des arts populaires de Yanagi Sōetsu, penseur japonais, transcende les frontières régionales dessinées par les dialogues philosophiques Sud-Sud en montrant que les œuvres d'art peuvent être comprises et appréciées, et qu'elles peuvent servir l'humanité, par-delà leurs différences et leurs particularités. Elle suggère que le terme de « pays du Sud » renvoie à une identité socialement construite qui ne se limite pas à un espace géographique : on peut adopter un point de vue « du Sud » même si l'on est originaire du Nord, de l'Ouest ou de l'Est.

La complexité de ces textes devrait également encourager les lecteurs à réfléchir à la profondeur de leurs propres expériences à travers la lorgnette pluridimensionnelle des traditions philosophiques de l'Asie.



Porcelaine de Swatow (Chine), Université Ateneo de Manila, Philippines.

POST-SCRIPTUM

Ces textes ont pour but d'inciter les étudiants à approfondir leurs connaissances sur des modes intelligents d'être au monde et des comportements soucieux de l'autre. Ils sont autant d'exercices intellectuels et moraux destinés à élargir les horizons de pensée, à éclairer et révéler la profondeur de la vie spirituelle et à attirer l'attention sur la complexité des rapports humains. Loin de se contenter de les informer sur les pratiques philosophiques dans la région Asie-Pacifique — information qui, compte tenu du développement actuel de l'Internet, peut être aisément téléchargée, consultée et copiée sous d'autres formats numériques —, ils initient les étudiants à un exercice particulier de la philosophie.

L'objectif poursuivi à travers ce choix de textes a donc été, d'abord, d'aider les lecteurs à faire l'expérience de la philosophie. Il nous a bien fallu, à regret, en écarter d'autres, du fait des contraintes thématiques, spatiales ou temporelles. Les membres du comité ont été dans l'obligation de rédiger certaines introductions et commentaires afin d'élargir la représentation géographique des textes originaux, notamment lorsque les spécialistes n'ont pu répondre rapidement à l'appel à contributions ou lorsque les textes proposés restaient cantonnés dans des cercles culturels particuliers. Ces considérations pratiques mises à part, la présente compilation a été avant tout guidée par cette affirmation si souvent citée du préambule de l'Acte constitutif de l'UNESCO : « Les guerres prenant naissance dans l'esprit des hommes, c'est dans l'esprit des hommes que doivent être élevées les défenses de la paix. »



I COSMOLOGIE ET PERSONNE HUMAINE

1 LE MYSTÈRE DE L'ÊTRE

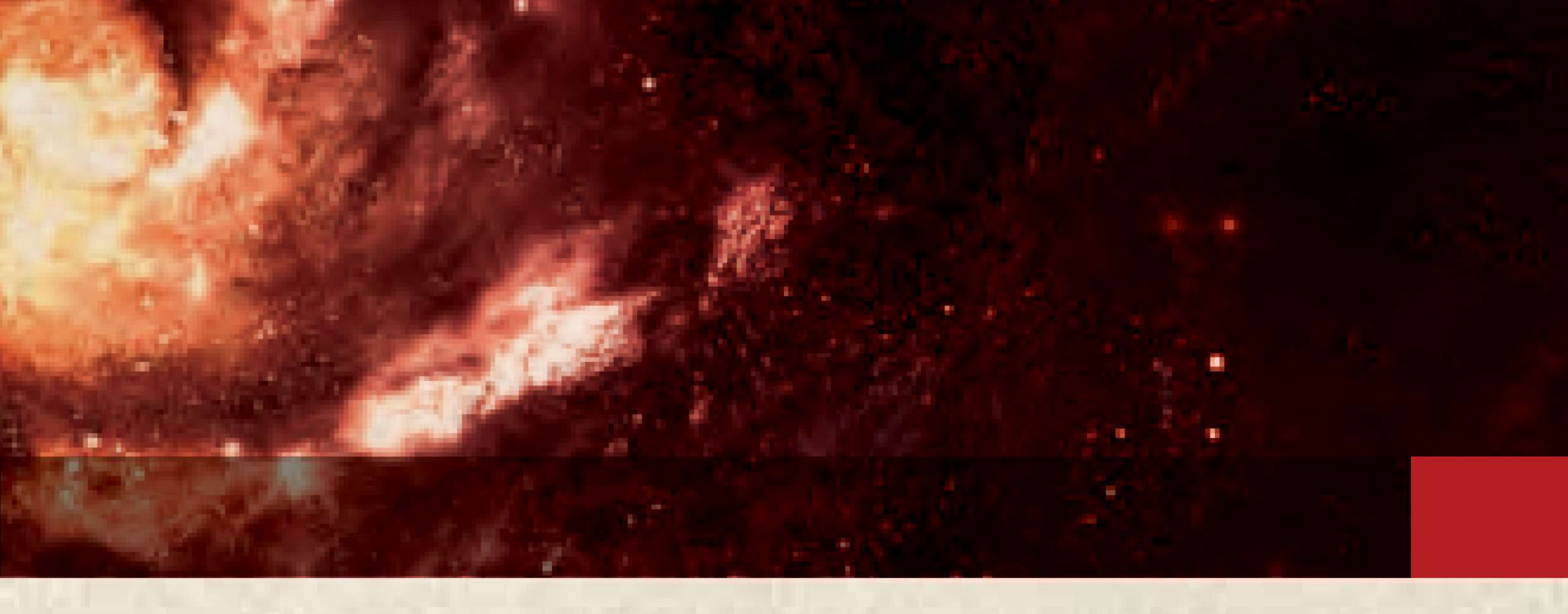
INTRODUCTION

Les hommes ont toujours été hantés par la question des origines de l'univers et de la création des choses. Ils l'ont exprimée à travers des récits et des mythes, appelés également « hymnes cosmogoniques » ou « mythes de la création ». Ceux-ci racontent comment ont été créés le cosmos et ses composantes, et comment tout a commencé. Il en existe de nombreuses formes. La création se serait produite, par exemple : (1) à partir de rien (*creatio ex nihilo sui*) ; (2) à partir du chaos (ou continent Ur) — cet état chaotique étant assimilé, selon le cas, à une étendue d'eau, à un monstre, à un serpent ou à un démon ; (3) à partir d'un œuf cosmique ; (4) à partir de parents cosmiques ; (5) par émanation.

L'histoire religieuse de l'Inde regorge de mythes et d'hymnes à la création. Trois cents d'entre eux ont déjà fait l'objet d'une publication, sous la plume de Martin Pfeiffer. Les auteurs des Védas ont, eux aussi, exploré la question des origines et de la mise en forme de l'univers : plusieurs hymnes védiques lui sont consacrés. L'hymne 129 du livre X du *Rigveda* offre l'une de ces réflexions sur l'origine de l'univers.

Il ne s'agit pas à proprement parler d'un hymne à la création, l'auteur se contentant d'exprimer son émerveillement sur un état, et sur la relation entre le monde existant et sa non-existence : l'être (*sat*) serait sorti du non-être (*asat*). Mais les avis divergeaient sur ce sujet. Aruni, le premier enseignant des Upanishads, était de l'avis contraire et plaçait l'être au commencement de tout (*Chandogya Upanishad* VI, 2, 1-2). Les adeptes de l'école du védanta enseignaient que tout n'est qu'un produit, un développement de l'Un (Brahman) et n'a pas d'existence réelle. Le maître de l'école du samkhya estimait, quant à lui, que l'être découle de l'être. Le poète auteur de l'hymne ci-dessous suggère une voie intermédiaire.

Selon ce poète du *Rigveda*, au commencement, il n'y avait ni non-être ni être, ni mort ni vie. Il n'y avait que l'Un, une vie-énergie qui respirait, semence du monde née par le pouvoir de la « chaleur » (*tapas*) de l'ascétisme. De cette vie-énergie sortit le désir (*kama*) ou besoin de créer, première graine de « l'esprit » — ou de la conscience —, autrement dit la semence du monde.



Le fin mot de cette histoire, la question de l'intervention ou non d'un dieu tout-puissant, est cependant nimbé de mystère, car il reste en suspens. Le poète le dit bien : les dieux ne pouvaient se trouver à l'origine, puisqu'ils sont eux-mêmes un produit de la création. Les éléments clés du récit sont néanmoins : (1) l'existence d'une semence spirituelle du monde ; (2) l'autofécondation ou la reproduction asexuée ; (3) la présence de forces agissantes de la création, *tapas* (la chaleur) et *kama* (l'amour).

L'hymne que vous allez lire est une plongée dans le mystère de l'être, non le produit d'une pensée logique. C'est pourquoi cette expérience mystique ne pouvait être formulée selon un système ou des catégories connues, mais à travers un éventail de symboles. Le premier est celui de l'eau : elle couvre tout, contient tout, à la fois visible et invisible ; elle est la condition préalable à la vie, le milieu fécondant. Les ténèbres et le vide figurent parmi les autres symboles de l'instant premier, le désir, l'amour et la ferveur, étant les forces qui ont créé la réalité à partir de quelque chose.

L'hymne comprend trois parties. La *première* (stances 1 et 2) décrit en termes uniquement négatifs la période initiale du néant absolu, qui se poursuit jusqu'à la naissance de l'un primordial. La *deuxième* (stances 3 et 4) raconte le développement du premier être vivant, sans doute né d'une graine, qui se présente comme le noyau d'un œuf. Pour que la graine contenue dans l'œuf puisse se développer en une réalité respirante, il lui faut une chaleur qui la couve. Cette chaleur incubante a elle-même dû procéder du désir, et le désir de la pensée. La pensée est une chose existante, sortie de la non-existence. Le déroulement est donc le suivant : non-existence-existence-pensée-désir-ardeur-graine-être respirant. La *troisième partie* (stances 5-7) pose la question des circonstances, mais personne — y compris peut-être le dieu personnel le plus haut placé — n'est capable d'y répondre. Cette situation nouvelle d'incertitude quant aux modalités de l'origine se reflète dans les termes : naissance, germination, développement, émanation. Un point important à retenir est que l'origine du premier être vivant concret découle de principes abstraits — pensée, désir, ardeur — sans l'intervention d'aucune divinité personnelle.

अर्वाग्देवा अस्य विसर्जनेनाथा को वेद यत आबभूव
को वेद यत आबभूव

“

I

Ni le non-Être n’existait alors, ni l’Être.
Il n’existait ni l’espace aérien, ni le firmament au-delà.
Qu’est-ce qui se mouvait puissamment ? Où ? Sous la garde de qui ?
Était-ce l’eau, insondablement profonde ? (1)
Il n’existait en ce temps ni mort, ni non-mort ;
Il n’y avait de signe distinctif pour la nuit ou le jour.
L’Un respirait de son propre élan, sans qu’il y ait souffle.
En dehors de Cela, il n’existait rien d’autre. (2)

II

À l’origine les ténèbres étaient cachées par les ténèbres.
Cet univers n’était qu’onde indistincte.
Alors, par la puissance de l’Ardeur, l’Un prit naissance,
(principe) vide et recouvert de vacuité. (3)
Le Désir en fut le développement originel,
(désir) qui a été la semence première de la Conscience.
Enquêtant en eux-mêmes, les Poètes surent découvrir
par leur réflexion le lien de l’Être dans le non-Être. (4)

III

Leur corde était tendue en transversale.
Qu’est-ce qui était au-dessous ? Qu’est-ce qui était au-dessus ?
Il y avait des donneurs de semence, il y avait des pouvoirs.
L’Élan spontané était en bas, le Don de soi était en haut. (5)
Qui sait en vérité, qui pourrait ici proclamer
d’où est née, d’où vient cette création secondaire ?
Les dieux (sont nés) après, par la création secondaire de notre (monde).
Mais qui sait d’où celle-ci même est issue ? (6)
Cette création secondaire, d’où elle est issue,
si elle a fait l’objet ou non d’une institution, —
celui qui surveille ce (monde) au plus haut firmament
le sait seul, — à moins qu’il ne le sache pas ? (7)

”

Hymnes spéculatifs du Véda, traduction française et annotations de Louis Renou,
Paris : © UNESCO – Éditions Gallimard, 1956, pp. 125-126.

COMMENTAIRE

Il y a dans cet hymne deux idées-forces qui méritent d'être soulignées. La première est l'intuition, chez le sage védique, que le processus de la création est enclenché par le pouvoir de l'amour *(kama).* Il ne s'agit pas seulement d'un désir dirigé vers l'autre ou vers soi-même, mais d'un acte par lequel l'existence vient à être. Comme le souligne Raimon Panikkar dans son commentaire du Rigveda, « il n'y a pas d'être sans l'amour, mais celui-ci ne survient pas sans la chaleur ou tapas. C'est cette ferveur, tapas, qui fait l'être : on ne peut séparer les deux »[102].

C'est ce premier principe de force créatrice et procréatrice (*kama*) qui, nous dit-on, conduit l'Être suprême hors du cercle fermé de l'existence. Un autre hymne (*Atharvaveda* XIX, 52, 1) décrit le désir comme la dynamique inhérente à la création tout entière. Rien ne se produit sans le *kama* : « Au commencement était le Désir, le premier germe de l'esprit. »

La deuxième réflexion est le fait que l'hymne se conclut par une énigme, par une incertitude. Panikkar le commente de la manière suivante : « Ce n'est pas parce que nous ne savons pas qu'il y a agnosticisme. Mais le problème se situe au-delà du sujet et de l'objet de la connaissance elle-même. Seul celui qui est au-delà et au-dessus de tout peut savoir, ou peut ne pas savoir, car comment pourrait-il y avoir certitude à cet égard ? »[103]. C'est l'ouverture cosmique contenue dans cette interrogation qui permet à l'univers de naître et d'exister. Le mystère de l'être reste éternelle révélation qui ne peut être ni décrite par des mots, ni appréhendée par l'esprit humain. C'est ce mystère vibrant qui nourrit l'univers.

Cet hymne du Rigveda est l'un des plus anciens exemples de spéculation philosophique indienne sur l'origine de l'univers, qui atteint son apogée dans les Upanishads. Mais dans la cosmogonie théiste des Védas, est d'abord posé un dieu, Prajapati, le Seigneur des progénitures, qui a eu le désir d'engendrer. À cette fin, il s'est « échauffé », car dans la chaleur du désir, et de cette chaleur, naît en premier lieu l'eau, à moins qu'elle n'ait produit un œuf, qu'elle aura couvé et dont elle se sera servie pour procréer. D'un point de vue historique, ce processus représente sans doute le concept antérieur au mode de pensée impersonnel et abstrait exprimé dans l'hymne que nous venons d'étudier.

QUESTIONS



Le désir amoureux est considéré ici comme le principe de tout. Cela éveille-t-il un écho interculturel dans d'autres traditions philosophiques, sans nier le caractère spécifique de chacune de ces traditions ?



Il existe toujours chez l'homme un besoin d'en savoir plus, de se rapprocher de l'autre (et d'échapper ainsi à la solitude). Comment expliquer ce besoin, ce désir ? Si nous ne trouvons pas de réponse, sombrons-nous dans le désespoir ? Pouvons-nous réellement tout comprendre avant d'avoir aimé quelqu'un ?



Nous sommes-nous jamais penché sur les mystères qui sont à l'œuvre en chacun de nous ? Pouvons-nous réfléchir à certains des mystères évoqués dans ce texte ?

[102] Raimon Panikar, *Vedic Experience Mantamanjari: An Anthology of the Vedas for Modern and Contemporary Celebrations*, Delhi : Montilal Banarsidass, 1994, p. 57.
[103] Ibid.

I COSMOLOGIE ET PERSONNE HUMAINE

2 L'ÊTRE ET LE NON-ÊTRE, LE RIEN ET LE TOUT

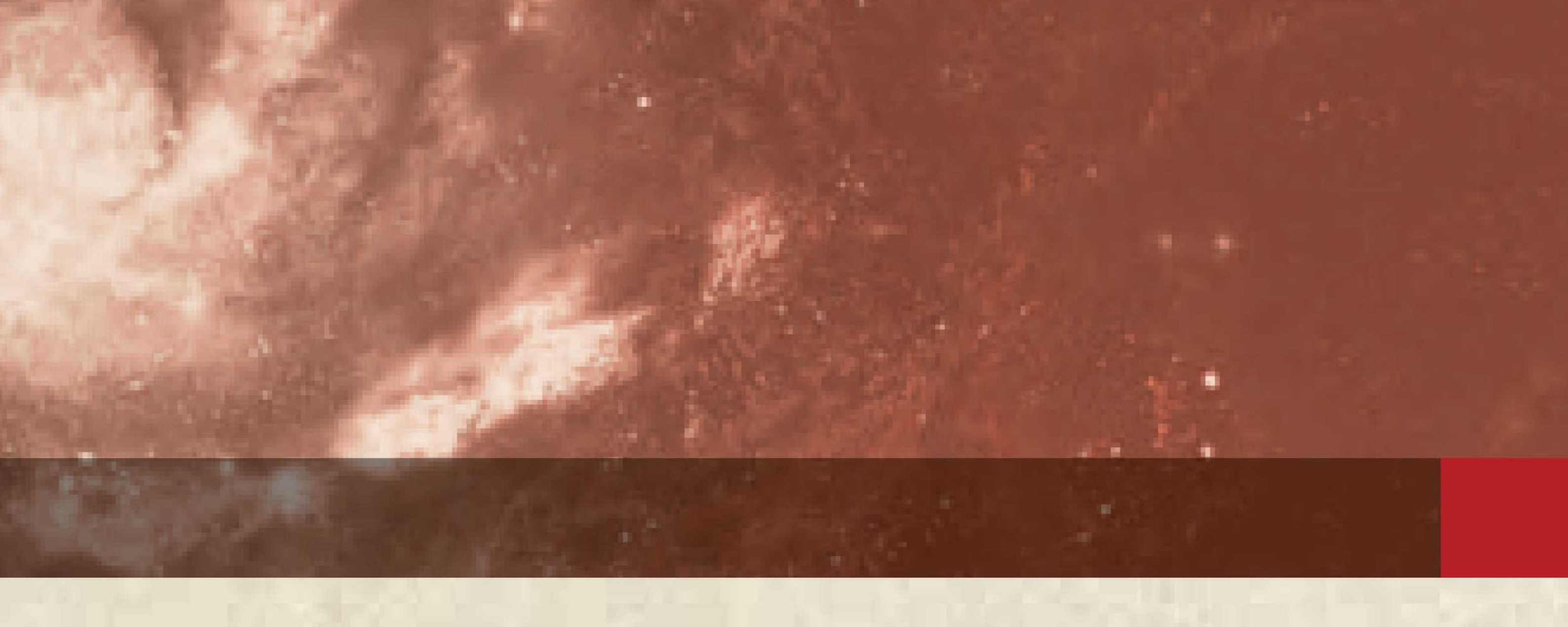
INTRODUCTION

Le *Tao te king*, ou « Classique du *tao* et du *te* », est traditionnellement attribué à Lao-tseu (littéralement, « le Vieux sage »), qui fut l'aîné et le contemporain de Confucius. La plupart des chercheurs le regardent aujourd'hui comme une œuvre composite, dont l'auteur relèverait du mythe. À l'origine, le texte était d'un seul tenant et se composait de 81 chapitres, puis il fut divisé en deux grands livres : le Livre du *tao* (chapitres 1 à 37), et le Livre du *te* (chapitres 38 à 81). Cette disposition daterait du III[e] ou du II[e] millénaire avant l'ère commune. La découverte d'une nouvelle version, dite « de *Mawangdui* » (d'après le lieu où elle fut découverte), l'a plus solidement ancré au milieu du II[e] millénaire avant J.-C. : bien que le contenu en soit similaire, l'ordre des livres est inversé — *Te tao king*. Ceci ne signifie nullement que la deuxième partie de l'ouvrage ne traite que du *te*, mais simplement que le chapitre 38 porte mention du *te*. Le *te* sera d'ailleurs le point de mire du philosophe Zhuangzi.

Tao et *te* sont deux concepts de base du taoïsme. Le *tao* est ce qui permet aux êtres d'exister, tandis que le te est ce qui permet à l'être d'être ce qu'il est. Les deux sont inséparables, tout comme l'existence, le fait d'être, est inséparable de l'essence, le fait d'être ce qu'on est.

Dans le taoïsme, le *tao*, littéralement « la Voie », prend un sens métaphysique différent de la voie morale prônée par le confucianisme. Il s'agit de la voie empruntée par tous les êtres, pas seulement celle que devraient suivre les êtres humains, même si cela est à la fois inclus et prescrit dans la voie taoïste.

Le premier chapitre offre une description à la fois cosmologique et ontologique du *tao*. Le *tao* éternel est sans nom précisément parce qu'il est l'origine de tous les êtres. Ce qui peut être nommé est un être défini et limité qui, au mieux, peut être la cause, matérielle et efficiente, d'un autre être, mais non l'origine de *tous* les êtres. Car l'origine et la cause de tous les êtres ne peut être qu'un non-être, le *tao*, un être non défini, une non-chose vide. Sa fonction n'en est pas moins de faire advenir, d'être la « Mère » de *tous* les êtres : l'essence du *tao* est une non-chose vide, mais sa fonction est de faire exister tous les êtres. Essence et fonction, non-être et être, ne font pourtant qu'un : ils appartiennent au même *tao*. Parce que son essence est vide, ce dernier fait exister tous les êtres. Le néant, dans le taoïsme, n'est pas un vide, c'est un plein, un plein profond, qui ne peut être ni circonscrit ni défini, mais qui est mystère et merveille. La façon dont le *tao* fait exister tous les êtres est à la fois si obscure et si spontanée qu'on n'en perçoit jamais que le résultat. Et ce n'est qu'alors qu'on peut lui donner un nom.



TEXTE *TAO TE KING*, CHAPITRE I

« Le Tao qu'on tente de saisir n'est pas le tao lui-même ;
le nom qu'on veut lui donner n'est pas son nom adéquat.
Sans nom, il représente l'origine de l'univers ;
avec un nom, il constitue la Mère de tous les êtres.
Par le non-être, saisissons son secret ; par l'être, abordons son accès.
Non-être et Être sortant d'un fond unique
ne se différencient que par leurs noms.
Ce fond unique s'appelle l'Obscurité.
Obscurcir cette obscurité
voilà la porte de toute merveille. »

Lao-tseu, *Tao-tö king*, traduction française de Liou Kia-hway,
Paris : © UNESCO – Éditions Gallimard, 1967.

COMMENTAIRE

Dans ce premier chapitre du *Tao te king*, on assiste à la fusion du cosmologique, de l'ontologique et de l'éthique.
Cosmologique : on nous dit comment ont été créés tous les êtres — à partir du vide de l'innommé *tao*.
Ontologique : s'il existe des êtres, c'est qu'ils ont quelque chose en commun — l'acte d'être — et ceci ne peut être que dans un Être, qui ne peut être un être, mais le vide-plein de l'être.
Éthique : si nous, êtres humains, ne sommes qu'un avec le *tao*, alors nous devons suivre la voie, agir naturellement selon notre nature et être un avec tous. Selon d'autres traductions du premier chapitre du *Tao te king*, « élimine toujours le désir pour en voir les mystères ; aie toujours des désirs pour en voir les manifestations ».

QUESTIONS



Pourquoi est-il important de connaître l'origine de tout ?



Comparer le système numérique partant du zéro à celui qui part du un.



Débattre des concordances possibles entre la voie de la nature et la voie des hommes.



II ÉPISTÉMOLOGIE ET MODÈLES DE CONNAISSANCE

1 QU'EST-CE QUE PHILOSOPHER ?

INTRODUCTION

Né à Manille (Philippines) le 6 août 1924, Roque J. Ferriols intégra la Compagnie de Jésus en 1941. Parti étudier la théologie et la philosophie aux États-Unis, il obtint un doctorat de philosophie à Fordham University avec une thèse portant sur « L'entité psychique dans *La vie divine* d'Aurobindo ». Pionnier de l'enseignement de la philosophie en pilipino, il a publié plusieurs manuels consacrés à la philosophie de la personne, aux grandes figures de la philosophie grecque et à la philosophie de la religion. Voici un extrait du discours qu'il prononça à la Conférence internationale sur l'enseignement de la philosophie en Asie, qui s'est tenue à l'Université Ateneo de Manille, en février 2004, avec le soutien de Missio-Aachen.

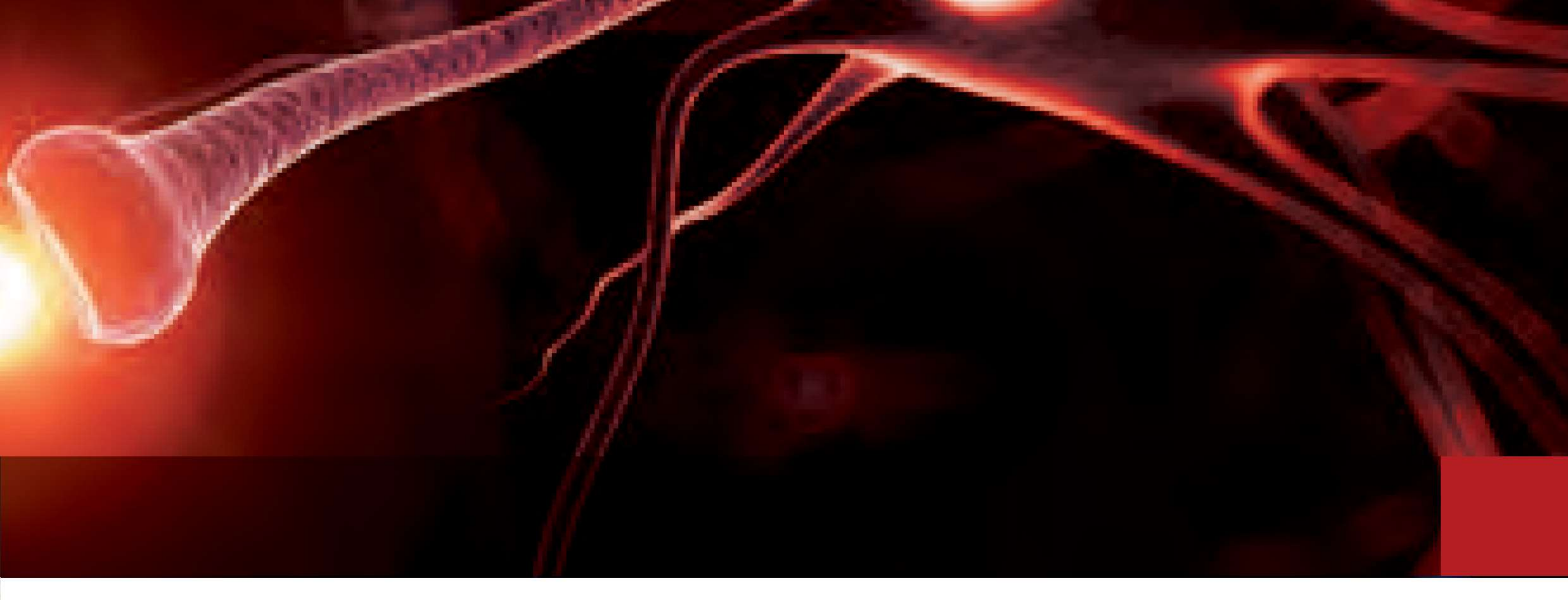
TEXTE « ENSEIGNER LA PHILOSOPHIE », ROQUE J. FERRIOLS

« Comment enseigner la philosophie ? Enseigner, c'est d'abord créer un environnement, un climat, qui favorisent la réflexion. C'est sa capacité à instaurer cet environnement, ce climat, dans lequel les étudiants peuvent percevoir des choses qu'ils ne voyaient pas auparavant, qui fait véritablement l'enseignant. Il lui faut beaucoup de courage pour prendre en mains la vie de ses élèves et leur dire : "Si vous acceptez d'entrer dans cet environnement, dans ce climat, vous percevrez les choses autrement."

Il arrive aussi que les étudiants voient des choses que l'enseignant n'a pas vues. Celui-ci doit donc avoir le courage d'apprendre de ses étudiants et de comprendre qu'ils sont eux aussi capables de regarder et de voir. Mais beaucoup d'étudiants souhaitent qu'on leur "enseigne" au sens propre du terme : qu'on leur montre, étape par étape, ce qu'ils doivent faire et ce qu'ils doivent penser. L'enseignant doit balayer cette attente et aider l'étudiant à pénétrer dans l'univers de la pensée.

Mais comment s'y prendre ? J'ai mis au point un petit exercice. Je dis à mes étudiants : "Certains d'entre vous évoluent dans le monde des concepts, des idées pures. Pensez à une licorne, ou à un crapaud qui parle. Pensez à un ami, mais n'y pensez pas comme à votre ami : pensez à lui comme à *l'idée* d'un ami. Pensez à vos parents, mais n'y pensez pas comme à ce qu'ils sont, mais comme à des idées. Vous obtenez alors un monde d'idées, un monde où vous avez une idée d'un crapaud qui parle, une idée d'une licorne, une idée d'un ami, une idée de vos parents. Puis demandez-vous : 'Existent-ils vraiment ? Sont-ils réels ?'. Aussitôt le crapaud qui parle et la licorne s'effacent de votre esprit. Ce qui reste apparent, ce qui reste présent, ce n'est pas votre idée d'un ami, mais l'ami lui-même, bien vivant, ce n'est pas votre idée de vos parents, mais vos parents eux-mêmes, bien vivants.

Que s'est-il donc passé ? Avez-vous ajouté une idée, si bien que ce qui n'était qu'idée pure est devenu réalité vivante ? Non, vous n'avez ajouté aucune idée. Alors dans ce cas, qu'avez-vous fait ? Vous ne le savez peut-être pas. Si vous me posiez la question, je ne suis d'ailleurs pas sûr de pouvoir moi-même vous fournir une réponse



immédiate, car je ne le sais pas non plus. Mais il y a une chose que je sais, c'est que vous avez réalisé un certain mouvement de l'esprit, un certain mouvement du cœur, et que d'un monde d'idées pures, vous êtes passés dans un monde de réalités pures."

Texte inédit préparé par Rainier Ibana à partir des Actes de la conférence sur « L'enseignement de la philosophie en Asie », Quezon City : Université Ateneo de Manila, 2004.
Traduction de l'extrait en français par l'UNESCO.

COMMENTAIRE

Comprendre ce qu'est la réalité est plus facile à dire qu'à faire. Les idées préconçues influent inévitablement sur notre manière de percevoir les autres et de mener notre vie quotidienne. Bien des conflits sociaux auraient pu être résolus, ou même prévenus, si leurs protagonistes avaient simplement su renoncer à leurs idées reçues et aborder les problèmes avec un esprit d'ouverture. Les égoïsmes font également obstacle à une résolution plus réaliste des conflits lorsqu'ils sont provoqués par le sentiment que les parties en présence tentent de minimiser leur part de responsabilité au détriment des autres, au lieu de s'employer à résoudre ensemble une crise commune.

Il est donc important de montrer aux étudiants qu'on peut mettre temporairement ses opinions entre parenthèses pour laisser la réalité apparaître, en faisant simplement passer ce qu'on appelle l'« intentionnalité de la conscience »[104] du monde des idées dans celui de l'expérience. Dans son mémoire sur Aurobindo, Ferriols écrit : « Toute la validité de la philosophie provient de l'expérience ; les conclusions de la philosophie cherchent leur validation dans l'expérience ; une seule expérience peut abolir complètement un système conceptuel laborieusement construit »[105]. Il cite souvent la fable du charron et du duc Huan, dans le *Zhuangzi*, qui montre que la vie des hommes sages prime sur leurs écrits et que le plus important dans la vie ne peut être dit[106]. Selon l'adage chinois, l'imbécile regarde le doigt quand le sage désigne la lune, et non la lune elle-même. Une conception éclairée de la réalité exige une vision synoptique et une profonde humilité devant la grandeur du réel.

QUESTIONS



1. ***Dresser le portrait de l'homme (ou de la femme) idéal(e). Puis se poser la question suivante : existe-il ou elle vraiment ? Qu'est-il advenu de vos idées lorsque vous vous êtes interrogé sur la réalité de son existence ?***

2. ***Donner un exemple de superstition et montrer ce qui la rattache ou non à l'expérience.***

[104] Terme emprunté à la phénoménologie. Roque Ferriols a également dispensé un cours sur Dietrich von Hildebrand, qui fut son maître à Fordham University. Hildebrand était lui-même disciple d'Edmund Husserl, le fondateur de la phénoménologie.
[105] Roque Ferriols, S. J., *The "Psychic Entity" in Aurobindo's The Life Divine*, Quezon City : Ateneo de Manila University Press, 1966, p. 19.
[106] Tchouang-tseu, op. cit., p. 121.

2 LA DÉCONSTRUCTION DU DÉSIR

INTRODUCTION

Le *Therigatha*, généralement traduit par « Versets des nonnes anciennes » (du pali *theri*, « anciennes », et *gatha*, « verset »), est un recueil de courts poèmes, qu'auraient récités les premiers adeptes indiens du sangha bouddhiste, vers 600 av. J.-C. Dans le Canon pali du bouddhisme theravada, le *Therigatha* est rangé dans le Khuddaka Nikaya, la collection de textes courts du Sutta Pitaka.

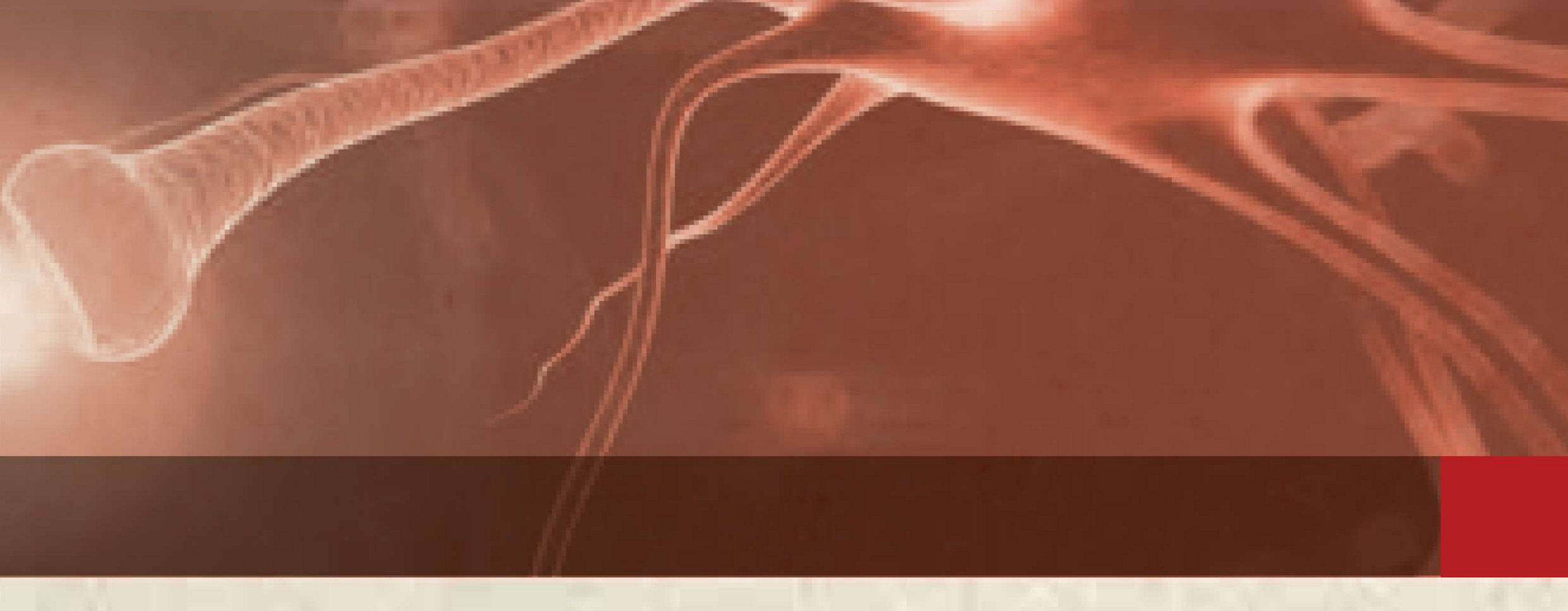
Le *Therigatha* est le neuvième livre du Khuddaka Nikaya. Dans ce recueil de 73 poèmes d'un total de 522 stances, les nonnes (bhikkhunis) font le récit des épreuves subies en cheminant vers l'état d'arahant[107]. Ces relations sont souvent rédigées avec une sincérité et une beauté bouleversantes, révélant l'humanité profonde de ces femmes hors du commun, et servant de rappel stimulant de notre propre capacité à suivre leurs traces.

Les versets du *Therigatha* apportent aussi un vibrant démenti à l'idée fausse que les enseignements du Bouddha ne s'adresseraient qu'aux hommes et ne vaudraient que pour eux. L'héroïsme et la noblesse exceptionnelles dont ces pionnières firent preuve ont inspiré pendant plus de 2 500 ans tous ceux qui se sont efforcés d'appliquer les enseignements du Bouddha, qu'ils soient moines, moniales, ou laïcs des deux sexes. La poursuite de l'état d'arahant est ouverte à tous ceux qui — comme ces femmes exemplaires — sont prêts à consentir à un tel effort[108].

La tragique rencontre narrée ici illustre la confrontation de visions conflictuelles du corps humain et, par extension, d'une existence agréable. Le regard porté par le coureur de jupons, qui fait du corps le réceptacle de la « beauté », nous est familier. Bien que son comportement à l'égard d'une moniale bhikkhuni soit condamnable, le désir qu'elle lui inspire est « parfaitement » habituel dans les sociétés humaines : il ne viendrait pas à l'esprit de le critiquer s'il s'adressait de la sorte à la fille de la maison. Il est toutefois intéressant de noter que les raisons qui conduisent la nonne à repousser ses avances sexuelles sont d'ordre épistémique. Sa réponse n'est pas une condamnation morale des propositions explicites et déplacées du séducteur : elle cherche à susciter chez lui l'interrogation. « Qu'y a-t-il là qui te semble si précieux dans ce corps [...] et dont la vue [...] attire tes regards », lui demande-t-elle, l'encourageant à mobiliser sa conscience et à s'interroger sur l'origine de son désir. Elle met en question sa « conception » (*sannakhandha*) de son corps de femme en tant que « forme » (*rupakhandha*) attirante induisant des « sensations » (*vedanakhandha*). Et elle s'emploie à réorienter cette conception, qui fait d'elle un corps désirable, vers une « conscience discriminante » (*vinnanakhandha*) capable de détourner la « volition » (*samkharakhandha*) du mauvais garçon. En tant que sujet doué de conscience, elle cherche à secouer son interlocuteur dont le désir fait d'elle un « objet du désir ». Si elle y était parvenue, il aurait

[107] L'état d'arahant, issu du verbe *arh* qui signifie en sanskrit « mériter », est le dernier échelon de la sagesse dans la pratique bouddhiste.

[108] http://www.vipassana.com/canon/khuddaka/therigatha/



pu renverser sa conception d'elle comme « objet du désir » en une conscience de soi capable de reconnaître que le corps de la nonne n'est qu'un agrégat temporaire d'éléments, en perpétuelle transformation. Son intentionnalité vis-à-vis d'elle aurait alors changé.

Elle n'en poursuit pas moins ses efforts pour le convaincre en lui donnant l'exemple de son propre moi qui s'est définitivement affranchi de tout désir sexuel. Elle lui présente une analogie du corps humain sous la forme d'une « effigie » construite à partir d'éléments disparates. Une fois ces éléments analysés dans leur « vraie » nature et réduits en « pièces », la « beauté » du corps humain et le « désir » qu'il génère se déconstruisent également d'eux-mêmes. Il est clair, cependant, que le mauvais garçon ne comprend pas le sens de ses questions : sa réponse, lorsqu'il explique que ce sont les beaux yeux de la nonne qui sont à l'origine du désir qui le brûle, montre bien qu'il n'en a pas saisi la portée. Les questions de la moniale sont censées faire appel à la conscience potentielle du mauvais garçon lui-même. Le sens que celui-ci leur donne reste cantonné dans le domaine de « l'objet », en l'occurrence, les parties du corps de la nonne qui lui paraissent les plus attirantes, d'où sa réponse, axée sur ses yeux. Leur conversation se révèle un malentendu d'ordre « épistémique ».

Ce récit de Bhikkhuni Supa-kumpawanika, dont la beauté s'avère irrésistible pour le mauvais garçon croisé au coin d'un bois, est l'un des portraits les plus forts, les plus tragiques et les plus violents, du corps en tant qu'objet du désir et sujet doué de conscience discriminante. Voici donc comment le Therigatha, riche source d'étude du corps humain, décrit leur échange.

TEXTE LES VERSETS DES NONNES ANCIENNES

“ La nonne Subhã, qui se rendait au joli bois de manguiers [...], en fut empêchée par un mauvais garçon, à qui elle tint le discours suivant : "Quel mal t'ai-je fait pour que tu me barres ainsi la route ? Sachez, Monsieur, qu'il ne convient pas qu'un homme porte la main sur une femme qui a renoncé à la vie laïque [...]."
Réponse du mauvais garçon : "Tu es toute jeune et tu n'es pas vilaine. À quoi te servira de renoncer au monde ? Jette au loin ta robe jaune ! Viens, allons dans la forêt en fleurs prendre du bon temps ! [...] Tu t'avances telle une poupée d'or, telle une nymphe divine dans le bosquet de Cittaratha ! Tu resplendis, ô toi sans égale, avec tes beaux habits de mousseline de Kāsi. Je serai ton esclave si nous nous retirons au fond des bois, car il n'est rien, ô femme aux yeux langoureux de sauvageonne, que je n'aime davantage que toi ! Si tu veux m'obéir, viens avec moi une fois satisfaite ! [...] Viens habiter sous un toit ! Reste à l'abri d'une belle demeure, et laisse-toi servir par tes femmes ! [...] Comme un lotus bleu surgi de l'eau, et qui jamais ne fut touché de main d'homme, ainsi tu atteindras la vieillesse, ô toi qui t'es vouée à la chasteté, sans que ton corps ait appartenu à quiconque !"

Réponse de Subhã : "Qu'y a-t-il là qui te semble si précieux dans ce corps de nature périssable, ce corps empli de cadavres qui fait prospérer les cimetières, et dont la vue, insensé que tu es, attire tes regards ?"
Réponse du mauvais garçon : "Tu as des yeux de biche, tu as les yeux d'une sauvageonne vivant parmi les montagnes. Quand je vois tes yeux, j'éprouve une attirance toujours plus grande ! [...]".
Réponse de Subhã : "C'est chercher à attraper la lune en guise de jouet, c'est vouloir sauter par-dessus le mont Meru que de jeter ton dévolu sur une enfant du Bouddha ! Il n'est en ce monde, y compris parmi les dieux, aucun objet qui présentement puisse éveiller mon désir. Je ne sais même plus ce que peut être le désir : en pratiquant la voie, je l'ai extirpé jusqu'à la racine. [...] Je suis une disciple du Bien-allé, et j'emprunte le véhicule de l'octuple voie. Je suis délivrée de la flèche, je suis libérée des influences. Je me suis retirée dans un lieu désert, et je vis dans la joie. Il m'est arrivé de voir des effigies habilement colorées, de pimpantes marionnettes de bois qui tenaient grâce à des ficelles et des bâtons, et qu'on faisait danser de diverses façons. Une fois que ces ficelles et ces bâtons ont été démontés, disloqués, détruits et dispersés, une fois qu'ils sont méconnaissables et réduits en pièces, qu'y a-t-il en eux qui puisse retenir l'esprit ? Il n'en va pas autrement de ce corps qui est le mien".
[...] Puis la nonne aux beaux yeux se mutila [...] : "Tiens, prends cet œil pour toi !", et sans plus attendre, elle donna son œil à cet homme. En lui aussitôt s'apaisa la passion dont elle était l'objet, et il lui demanda pardon : " Puisses-tu te rétablir, toi qui t'es vouée à la chasteté ! Ce qui vient d'arriver ne se reproduira plus."

Stances des Theri, traduction française de Danièle Masset,
Oxford : © Pali Text Society, 2005, pp. 84-88.

COMMENTAIRE

Dans le bouddhisme, la perception du corps humain comme siège du désir repose sur une confusion épistémique. Cette perception repose sur un acte fixateur de l'esprit, qui, enflammé par le désir sexuel, forge une réalité « construite » pour servir d'objet à la satisfaction du désir. Cette réalité construite doit être analysée ou décomposée dans ses différents éléments. Dans les écritures bouddhiques, outre celles de la « marionnette » et de l'« *effigie* », on trouve beaucoup d'images soulignant le caractère peu engageant du corps humain : dans le *Therigatha*, le corps est souvent décrit comme dégageant une odeur fétide, déliquescente et sale. Il est comparé à un sac de peau contenant des chairs nécrosées, et dont les orifices laissent échapper des substances répugnantes. Les vers y prolifèrent, les oiseaux se repaissent de sa carcasse, le corps est un cadavre dont les os ne sont retenus que par des tendons, rempli de salive, de larmes et d'excréments, etc[109]. Il est important de noter, d'une part, que l'analogie introduite dans cet extrait ne se réfère qu'à un « substitut » de la forme humaine : qu'il soit effigie ou marionnette, aucun ne recèle en soi de vérité ontologique. D'autre part, le texte évoque les composantes « anatomiques » du corps physique : os, tendons, sécrétions, larmes, excréments.

À un autre niveau, il renvoie aussi à une pratique culturelle consistant à jeter le corps du défunt aux vautours et autres oiseaux de proie. Ces trois stratégies de description du corps humain — refus de toute vérité ontologique, mise en relief des composantes physiques et référence lugubre à des pratiques funéraires — servent toutes de puissant rappel de la fragilité et du caractère transitoire et repoussant du corps humain. Associées à la méditation sur le cadavre[110], elles font clairement ressortir la position du bouddhisme à l'égard du corps, siège usuel du désir, qu'il convient de déconstruire pour atteindre le détachement spirituel. Ces dimensions « désagréables » du corps humain sont mises en exergue dans le but de rappeler aux pratiquants la « véritable » nature du corps, qui n'est, en définitive, qu'un élément parmi d'autres du processus de transformation permanente.

Bien que ces descriptions n'impliquent pas en soi une différenciation des sexes, les travaux des chercheuses féministes pointent des sexospécificités dans la peinture du corps en lien avec l'expérience de la libération.

[109] *Stances des Theri*, traduites par Danièle Masset, Oxford : Pali Text Society, 2005, pp. 35 et 97 (stances n° 33, 466, 467, 468, 470 et 471).
[110] La méditation sur le cadavre oblige l'esprit à se concentrer sur les différentes étapes de la décomposition corporelle, rappelant au pratiquant la « véritable » nature de son corps. C'est une des méthodes radicales d'encouragement au détachement psychologique, au sujet conscient.

En comparant le traitement du corps chez les bhikkhus (moines) et chez les bhikkhunis (moniales) dans le *Theragatha* et le *Therigatha*, respectivement, Kathryn R. Blackstone signale que, bien souvent, les premiers projettent l'image du corps sale et déliquescent sur le corps féminin, tandis que les secondes s'approprient cette image négative du corps[111]. Les réflexions sur le caractère transitoire et l'impureté du corps semblent s'appliquer à égalité aux moines et aux moniales. La seule différence réelle entre les sexes, dans ce domaine, est que les moines sont souvent présentés avec une vision du corps féminin comme étant dangereusement désirable — ce qui est à mettre sur le compte de la misogynie, hélas présente dans un certain type de littérature bouddhiste. Il n'y est en revanche jamais dit que les nonnes aient réfléchi, du moins de façon explicite, à la séduction correspondante des hommes[112]. Il serait tentant d'en donner une explication patriarcale. On pourrait dire que pour les femmes, la lutte pour la libération se situe au sein de leur sexualité qui est leur propre corps.

Dans le *Therigatha*, une bhikkhuni se décrit autrefois comme ayant été littéralement « ivre » de son apparence, de ses formes, de ses servantes, de sa richesse et de sa jeunesse. Elle reconnaît avoir ressenti du mépris pour les autres femmes (moins belles, moins dotées ?), et se décrit comme une courtisane, postée, tel un chasseur guettant sa proie, au seuil d'une maison close[113]. Puis elle juxtapose à cette image de la séductrice jeune et provocante celle de la moniale en habit jaune, au crâne rasé, assise en méditation sous un arbre, débarrassée des contraintes[114]. Ces images contrastées de la chasseresse à l'affût et de la nonne libérée sont le symbole d'une transformation de la vision du moi — puisqu'il s'agit du même corps féminin sous les deux facettes — qui, d'objet du désir, se mue en sujet doué de conscience, libre de toute angoisse.

QUESTIONS



Trouvez-vous condamnables les avances du mauvais garçon ? Pourquoi ?



Pensez-vous que cette forme de sagesse remet en cause le concept de beauté ? Pourquoi ?

ACTIVITÉS PÉDAGOGIQUES



Chercher des photos d'une reine de beauté ou d'une star du cinéma dans sa prime jeunesse, puis juxtaposer à ces photos celles de personnes vieillissantes. Débattre du caractère changeant du corps humain.



Constituer des groupes de quatre ou cinq pour débattre sur la question suivante : avez-vous éprouvé de la sympathie pour la nonne et/ou pour le mauvais garçon et, si oui, à quel moment du récit et pourquoi ? Débattre pendant une demi-heure, puis désigner un représentant de chaque groupe pour rendre compte des points de vue et des sentiments de ses camarades au reste de la classe. Pour finir, lancer le débat sur les réponses apportées par chacun sur les plans tant intellectuel qu'émotionnel.

[111] On trouvera une comparaison intéressante des deux textes concernant la description du corps humain dans Kathryn R. Blackstone, *Women in the Footsteps of the Buddha* : *Struggle for Liberation in the Therigatha.* Surrey (Angleterre) : Curzon Press, 1998, chapitre III, pp. 59-81.

[112] Steven Collins, *Selfless Persons* : *Imagery and Thought in Theravada Buddhism*, Cambridge : Cambridge University Press, 1982, p. 191; on trouvera à la note 10 d'autres références et commentaires de Collins.

[113] *Stances des Theri*, op. cit., p. 41 (verset 73).

[114] Ibid, p. 42 (versets 75-76).



III FORMES POLITIQUES DU VIVRE ENSEMBLE

1 L'ÉTHIQUE INDIVIDUELLE : POSSESSIONS MATÉRIELLES ET LÉGÈRETÉ DU CORPS ET DE L'ÂME

INTRODUCTION

Buddhadasa Bhikkhu (1906-1993) est né dans une famille chinoise de la province de Suratthanee, dans le sud de la Thaïlande. À 20 ans, il entre dans les ordres, et prend ce nom signifiant « le moine au service du Bouddha ». C'est en effet une tradition pour les jeunes thaï de se faire bonze au moins pour une courte période à titre de rite de passage. En 1932, Buddhadasa fonde en pleine forêt, à 300 kilomètres au sud-est de Bangkok, le monastère de Suan Mokh ou « Jardin de la libération ». Suan Mokh est aujourd'hui un centre de méditation et d'études bouddhistes réputé, en Thaïlande comme à l'étranger. Les sermons et les écrits de Buddhadasa Bhikkhu ont fait l'objet de nombreuses publications et traductions.

Par sa critique des superstitions, du matérialisme et du militarisme, Buddhadasa a donné un nouveau souffle au bouddhisme thaïlandais, auquel appartient près de 95 % de la population. Ses enseignements et son interprétation de la parole du Bouddha ont ouvert de nouvelles perspectives rationnelles, universalistes et interreligieuses pour le bouddhisme thaï, marqué par le conservatisme.

Le court essai intitulé *Les dix premières années de Suan Mokh* est le récit autobiographique de la fondation du monastère et des difficultés qu'il dût surmonter dans l'environnement forestier. Il est rédigé dans une prose somptueuse et facile à lire, et néanmoins d'une grande richesse spirituelle. L'extrait qui suit sur la possession est tiré de sa traduction française.

TEXTE *LES DIX PREMIÈRES ANNÉES DE SUAN MOKH*, BUDDHADASA BHIKKHU

“ Les biens et propriétés sont un autre sujet de réflexion. À mon arrivée à Suan Mokh, je ne possédais qu'un bol à aumônes, avec un couvercle en cuivre pouvant servir d'ustensile de boisson, un petit seau pour aller puiser l'eau, quelques robes et une lampe à huile de coco confectionnée avec un verre à eau et allumée chaque jour devant l'image du Bouddha.

Je pouvais à tout moment sortir de chez moi sans fermer ni verrouiller ma porte, ni avoir à prévenir personne, puisque j'étais seul. Je pouvais rentrer chez moi à tout moment sans avoir à me soucier de rien. Je n'avais rien dont j'eusse à m'occuper ou à assurer la surveillance : rien ni personne ne se trouvait sous ma responsabilité. Je me sentais aussi infime et libre qu'un oiseau. Rien n'encombrait mes pensées, je pouvais même ne penser à rien. J'avais l'esprit léger — un état difficile à décrire, mais toujours agréable, jamais lassant, comme lorsqu'on boit une eau très fraîche. Depuis ma naissance, je n'avais jamais ressenti une telle impression de légèreté, comme si mon corps n'existait plus, comme lorsque je me suis lancé dans l'étude de cette façon.



Le contentement que je ressentais suffisait à me libérer de tout souci quant à l'avenir. J'étais certain de trouver le bonheur ou la satisfaction sans avoir affaire avec quiconque ou solliciter qui que ce soit. J'en vins même à penser que je pourrais vivre seul en ce monde, ou vivre seul sans aucun contact, comme ces yogis retirés dans l'Himalaya…

Le non-attachement découle non seulement de ce qu'il n'existe rien à quoi nous puissions nous attacher, mais aussi de ce que nous ne nous attachons pas à ce que nous possédons, quoi que ce soit. Était-il alors possible de ne posséder que quelques menus objets, juste assez nombreux pour nous permettre de faire le bien autour de nous, sans pour autant subir le poids de l'attachement ? Telle était la question dont je cherchais la réponse.

Tandis que mon esprit tournait et retournait cette question, le courage et la joie de prendre la responsabilité de quelque chose qui me lie s'éveillèrent spontanément. D'un côté, je ressentais le besoin de ne pas renoncer à mon bonheur tout neuf, de l'autre je cherchais le moyen de ne perdre aucun des deux. J'ai finalement pu les obtenir l'un et l'autre. Cela, parce que j'avais d'abord goûté au dénuement total, qui m'avait appris des choses importantes : je savais désormais comment me débarrasser des biens venus s'ajouter à la liste ancienne. Car j'avais fait du chemin depuis l'époque où je ne savais pas renoncer aux choses, mais seulement m'en emparer.

Il n'en reste pas moins que vivre en solitaire, sans s'occuper de faire le bien autour de soi, procure davantage de bonheur. Cependant, nous autres hommes avons probablement une dette intrinsèque : ainsi, si nous sommes devenus ce que nous sommes, c'est grâce aux sacrifices et à l'abnégation de nos aînés. Il est donc naturel que certains d'entre nous aient le courage de sacrifier leur propre intérêt pour servir les autres.

Mais comment nous conduire en bons samaritains sans subir trop de perte est une question, à laquelle il nous faut réfléchir. Je peux y répondre ici en vous assurant qu'il n'est pas d'autre moyen que d'aller quelque temps vivre seul sans possession aucune. Cela vous aidera à parvenir à la solution et à acquérir la force mentale nécessaire pour surmonter les épreuves [...].

”

Buddhadasa Bhikkhu, *The First Ten Years of Suan Mokh (Garden of Liberation),* traduction anglaise par Mongkol Dejnakarintra, Bangkok : Dhammadana Foundation, 1990, pp. 15-18.
Traduction de l'extrait en français par l'UNESCO.



COMMENTAIRE

La question de la propriété occupe une place importante dans notre mode de vie actuel. Nous sommes ce que nous possédons, ou c'est tout comme ; il nous faut accumuler pour survivre et réussir ; le signe prépondérant de la réussite est la richesse ou la possession de la plus grande qualité et quantité de biens.

Buddhadasa nous invite ici à nous engager dans la voie inverse. Il a fait l'expérience de l'absence quasi totale de « biens » et goûté la joie que procure la « légèreté du cœur ». Il a même envisagé de vivre seul sans rien posséder pour le restant de ses jours. Le sentiment qu'il a contracté une dette envers ses aînés, ainsi que sa compassion pour les autres, l'amènent à réfléchir au juste équilibre entre le désir de vivre dans une solitude totale, et celui de venir en aide à autrui. Il finit par trouver le bon compromis.

Ce qui est intéressant, ici, c'est qu'il suggère que nous fassions tous l'expérience du dépouillement progressif, jusqu'à ne posséder plus rien ou presque, condition qui selon lui nous permettra de trouver notre propre équilibre. Le maître mot est « la joie de la légèreté » qu'on éprouve lorsqu'on ne possède rien. Cette joie est un témoignage expérientiel qui éclaire notre réflexion sur la quantité de choses qu'il nous faut posséder pour bien vivre notre vie. Nous faut-il donc être milliardaire pour nous sentir épanouis et en sécurité ? Ce court extrait de l'ouvrage de Buddhadasa nous offre le recul nécessaire pour réfléchir à cette question fondamentale de la richesse matérielle et du bonheur dans l'existence.

QUESTIONS



Dans un monde dominé par le capitalisme, pensez-vous qu'il est raisonnable d'essayer de posséder moins, plutôt que de vouloir davantage ? Justifier votre réponse.



Qu'y a-t-il selon vous de meilleur et de pire dans le fait de posséder le moins possible ?

ACTIVITÉ PÉDAGOGIQUE



Réaliser un schéma représentant le cheminement vécu et proposé par Buddhadasa Bhikkhu avant de parvenir au « juste équilibre entre le désir de vivre dans une solitude totale, et celui de venir en aide à autrui ». Discuter de l'opportunité et de la possibilité d'entreprendre un tel cheminement dans votre société.



III FORMES POLITIQUES DU VIVRE ENSEMBLE

2 L'ÉTHIQUE CONFUCÉENNE DU REN : L'ÊTRE RELATIONNEL ET LE SENTIMENT FAMILIAL

INTRODUCTION

La philosophie confucéenne a fortement influencé l'essor de la pensée et de la culture chinoise. Aux yeux de certains chercheurs, ce serait même au confucianisme que la Chine devrait aujourd'hui son impressionnante percée économique.

Les enseignements de Confucius (551-479 av. J.-C.), qui fonda cette école de pensée, ont été consignés par ses disciples dans les *Analectes*, qui font de la culture de soi et de l'harmonie sociale le cœur doctrinaire du confucianisme. Le seul moyen pour l'homme de parvenir au *Ren* (son humanité) est de se cultiver soi-même dans sa relation aux autres et de remplir ses devoirs au sein de sa famille et de la société.

Le *Ren* 仁 est l'idéal confucéen de l'homme. Ce caractère chinois est la juxtaposition de deux autres : la « personne » 人 et le nombre « deux » 二. Un être confucéen est donc un être relationnel, puisque le 仁 *Ren* doit être réalisé et institué grâce aux rapports entre les hommes. Comme l'a si bien résumé Herbert Fingarette, philosophe américain, « pour Confucius, il ne peut y avoir d'êtres humains s'ils ne sont pas au moins deux »[115].

La voie confucéenne (*dao*) est la quête du *Ren*. Celui-ci n'est pas une vertu en soi (que l'on traduit alors souvent par « bienveillance » ou « bonté »), mais une disposition générale contenant toutes les autres vertus. Le *Ren* incarne l'accomplissement de soi. On peut donc le traduire par « humanité », « qualité humaine du cœur », « virilité dans ce qu'elle a de meilleur » ou « personne ou conduite faisant autorité ». Cette dernière signification indique la méthode prônée pour enseigner selon Confucius : par l'imitation d'un modèle. Dans la société confucéenne, l'homme accompli fait autorité parce qu'il ou elle sert de modèle à sa famille, à sa communauté ou à la société dans laquelle il vit. On l'appelle *junzi*, « homme supérieur », ce qui peut également se traduire par « personnalité exemplaire ». Un père doit ainsi être un *junzi* ou un exemple pour son fils, un souverain doit l'être pour ses ministres, et ainsi de suite.

Confucius pense que la culture du *Ren* (l'humanité) est enracinée dans les relations familiales. Le sentiment familial — *xiao* 孝 — joue un rôle central dans la doctrine confucéenne de réalisation du ren. Le caractère *xiao* 孝 est formé des mots « aîné » 老 et « cadet » 子. Selon un dictionnaire chinois ancien, *xiao* est « celui qui sert bien ses parents »[116]. Lorsqu'on compare le signe *lao*

---

[115] Herbert Fingarette, « The Music of Humanity in the Conversations of Confucius », *Journal of Chinese Philosophy*, 10 (1983), p. 217.
[116] Xu Shen, *Shuowei jiezi*, Shanghai : Shanghai Guji Chubanshe, 1981, p. 398.

(« aîné ») et le caractère *xiao* , le « bâton de vieillesse » qui soutient l'aîné est remplacé par l'enfant, qui représente la jeune génération. Bien que *xiao* soit généralement traduit par « piété filiale », ce mot a les connotations suivantes : révérence familiale, sens des responsabilités, esprit de famille — tout ce qui constitue l'exercice des responsabilités et du respect —, sollicitude, dévouement et joie de servir ses parents.

Modèle et imitation sont à la base de l'enseignement confucéen. Notons que le concept d'« éducation » est rendu en chinois par le caractère *jiao* 教, formé du radical *xiao* et du radical 攴 signifiant « branche ». Le même dictionnaire antique le définit comme « ce que ceux qui sont au-dessus transmettent et ceux qui sont en dessous imitent »[117] : c'est l'image de l'aîné (du père) tenant une branche pour rectifier l'enfant (la jeune génération) . Le caractère *jiao* (éducation) met l'accent non seulement sur la centralité de la famille dans l'éducation, mais aussi sur le rôle exemplaire du père. La structure éducative peut être décrite comme suit : on parvient au *Ren* en imitant l'aîné, dans la mesure où l'aîné, la personne exemplaire, enseigne le *Ren* grâce à l'esprit de famille et à la déférence familiale. Comme le prescrit le premier chapitre du *Classique du xiao* : « Le *xiao* est la racine de l'excellence-vertu (de) et la première source de l'apprentissage (*jiao*) »[118].

TEXTE *ANALECTES*, CONFUCIUS

« Il est rare qu'un homme faisant preuve de révérence familiale (*xiao* 孝) et de déférence fraternelle (*di* 弟) soit enclin à offenser ses supérieurs. Il n'existe pas d'homme enclin à causer du désordre sans qu'il n'ait une propension à offenser ses supérieurs. L'homme exemplaire (*junzi* 君子) nourrit les racines. Quand les racines sont établies, la voie (*dao* 道) s'étend. Révérence familiale et déférence fraternelle ne sont-elles pas les racines de la conduite accomplie (*ren* 仁) ?. »

Confucius, *Analectes, The Analects of Confucius : A Philosophical Translation*, traduction anglaise par Roger T. Ames et Henry Rosemont, New York : Ballantine Books, 1998, p. 71.
Traduction de l'extrait en français par l'UNESCO.

COMMENTAIRE

Le paragraphe cité contient l'ensemble des concepts de base du confucianisme évoqués plus haut : *xiao*, *Ren*, *junzi* et *dao*.

« Il est rare qu'un homme faisant preuve de révérence familiale (*xiao* 孝) et de déférence fraternelle (*di* 弟) soit enclin à offenser ses supérieurs. Il n'existe pas d'homme enclin à causer du désordre sans qu'il n'ait une propension à offenser ses supérieurs. » Ces deux phrases soulignent l'importance de la famille comme valeur chinoise et confucéenne. Plus précisément, ces vertus familiales que sont le *xiao* (révérence familiale) et le *di* (déférence fraternelle) sont à la base de l'éthique confucéenne. Cultiver le *xiao* est indispensable à l'instauration de l'ordre social et politique. Le confucianisme classique est un système éthique centré sur la famille et fondé sur le rôle. Pour Confucius, les relations familiales — entre le père et le fils, l'aîné et le cadet, le mari et la femme – reposent sur un sens profond de la famille, érigé en métaphore d'une société et d'une communauté prospères et harmonieuses. Selon lui, lorsqu'on cultive ce sentiment familial par la maîtrise du *xiao* et du *di*, il s'étend naturellement à la famille au sens large, c'est-à-dire au pays, ou, littéralement, à la « famille nationale » (*guojia* 國家).

[117] Xu Shen, op. cit., p. 127.
[118] Extrait du Xiaojing孝經, in *The Chinese Classic of Family Reverence : A Philosophical Translation of The Xiaojing*, traduction de Henry Rosemont Jr. et Roger Ames, Honolulu : University of Hawaii Press, 2009, p. 105.

On peut donc percevoir la voie confucéenne (*dao*) et sa stratégie sociale et politique comme un « gouvernement par l'esprit de famille ». C'est ce qui est énoncé dans les phrases suivantes : « L'homme exemplaire (*junzi* 君子) nourrit les racines. Quand les racines sont établies, la voie (*dao* 道) s'étend. Révérence familiale et déférence fraternelle ne sont-elles pas les racines de la conduite accomplie (*Ren* 仁) ? ». Une personne qui se cultive par la voie (*dao*) du *Ren* qu'elle enracine dans le *xiao* (révérence familiale) deviendra un *junzi* (une personne exemplaire), obtenant ainsi l'autorité nécessaire pour réguler sa famille, organiser sa communauté, gouverner l'État et instaurer la paix dans le monde. En outre, « gouverner par le *xiao* » suppose de promouvoir la voie du *xiao*.

Celle-ci renvoie à l'expression de la loyauté (*zhong* 忠). Mais loyauté n'est pas synonyme d'« obéissance aveugle ». Tout être loyal ne craint pas d'en remontrer à un parent ou à un souverain qui s'est écarté du *dao* confucéen. La manifestation sincère du *xiao* réside dans le comportement et la dignité des disciples de Confucius et dans leur volonté de s'amender sans craindre de trahir la vérité énoncée ci-dessus. C'est la base cruciale du « gouvernement par le *xiao* ». Le *Ren* et le *xiao* idéaux sont en résonance avec les réalités sociopolitiques actuelles. Le *xiao* est non seulement le socle de l'institution familiale, mais aussi de la communauté au sens large. Le *xiao* – sous tous ses aspects (service, loyauté, révérence et remontrance) – est indispensable à la société des hommes. Il va naturellement au-delà de nos devoirs envers nos parents immédiats pour s'appliquer à la société tout entière. Tout comme il ne tolérerait pas que ses parents ou ses enfants souffrent de la faim, chacun d'entre nous étend ce sentiment aux pauvres et aux affamés de son entourage. La promesse d'amour et de sécurité se trouve ainsi élargie à l'ensemble de la société.

QUESTIONS

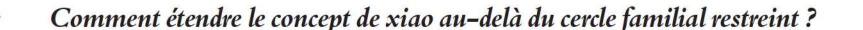


1. ***Pourquoi le mot ren est-il traduit par « personnalité ou conduite faisant autorité » ?***



2. ***L'importance accordée aux valeurs familiales peut-elle restreindre la liberté individuelle ?***

3. ***Qu'entend Confucius lorsqu'il prêche en faveur de la « piété filiale » ? A-t-il raison de le faire ?***



4. ***Comment étendre le concept de xiao au-delà du cercle familial restreint ?***



III FORMES POLITIQUES DU VIVRE ENSEMBLE

3 MODE DE GOUVERNEMENT TAOÏSTE, HUMILITÉ ET PUISSANCE DOUCE

INTRODUCTION

Le *Tao te king*, livre attribué à Lao-tseu (ca 600-470), met l'accent sur une origine du monde mystérieuse et se poursuivant inexhaustiblement, le *tao* sans nom du cosmos. Ce *tao* mystérieux produit le monde dans sa globalité, selon un processus continu, harmonieux, interdépendant et corrélé. Contrairement à la pensée confucéenne classique, qui met l'accent sur le caractère relationnel de l'homme dans son contexte social et politique, les penseurs taoïstes offrent une perspective différente, envisageant cet être relationnel dans son cadre naturel et cosmologique. Le monde naturel n'est pas seulement le coopérateur et le cocréateur qui construit un univers harmonieux, il apporte en outre la sagesse qui permet aux êtres humains de fonder une communauté harmonieuse et organique.

L'éthique taoïste abolit généralement toute hiérarchie entre le monde des hommes et son environnement, pour embrasser l'univers comme un tout indivisible. Cet écosystème naturel spontané pourrait servir aux hommes de modèle dans la redéfinition et la restauration d'une relation harmonieuse et authentique avec leur milieu. Le pouvoir mystérieux du *tao* tient à ce qu'il donne naissance à tout ce qui se trouve dans le cosmos, nourrissant et peaufinant chaque chose selon sa nature et sans aucune intervention coercitive.

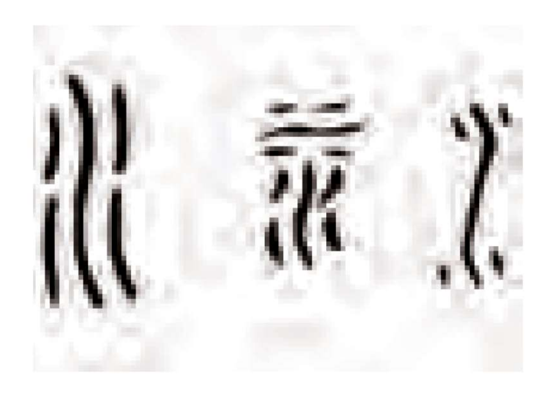
Essentiel pour la compréhension de la philosophie taoïste est le concept de *ziran*, « ce qui advient spontanément » : il s'agit de laisser les choses être ce qu'elles sont. De respecter la nature de chaque chose et de chaque être, son caractère unique et sa contribution distinctive à un monde harmonieux. Le taoïsme suggère que toute chose en ce monde a sa façon propre de parvenir à l'épanouissement. Préserver la nature revient à préserver le caractère unique de chaque être, condition essentielle d'un développement durable organique et harmonieux. La tendance naturelle suivie par chaque individu dans son développement est aussi sa contribution singulière à l'environnement social et naturel qui est le sien. Guidé par cette philosophie, le mode de gouvernement idéal consistera à laisser éclore la capacité innée que chacun recèle en lui, sans jamais la manipuler. C'est pourquoi le sage taoïste, celui qui suit la vertu du mystérieux *tao*, recevra le même pouvoir mystérieux du *tao* et gouvernera le monde de manière naturelle et harmonieuse. Le concept central de la pensée politique du *Tao te king*, est donc *wuwei* (aucune action coercitive). Le souverain sage suit la nature des choses. Cette vertu caractéristique est admirablement exprimée au chapitre LXVI, à travers la métaphore de l'eau.



TEXTE *TAO TE KING*, CHAPITRE LXVI

“ Ce qui fait que le fleuve et la mer
peuvent être rois de Cent Vallées,
c’est qu’ils savent se mettre au-dessous d’elles.
Voilà pourquoi ils peuvent être rois des Cent Vallées.
De même, si le saint désire être au-dessus du peuple,
il lui faut s’abaisser d’abord en paroles ;
s’il désire prendre la tête du peuple, il lui faut se mettre au dernier rang.
Ainsi le saint est au-dessus du peuple
et le peuple ne sent pas son poids ;
il dirige le peuple
et le peuple n’en souffre pas.
C’est pourquoi tout le monde le pousse volontiers en tête
et ne se lasse pas de lui.
Puisqu’il ne rivalise avec personne, personne ne peut rivaliser avec lui. ”

Lao-tseu, Tao-tö king, traduction française de Liou Kia-hway,
Paris : © UNESCO – Éditions Gallimard, 1967.



COMMENTAIRE

La compréhension traditionnelle du rôle de l'être humain dans ce monde est qu'il domine le monde : cette croyance s'est transmise de génération en génération. Les taoïstes soulignent de leur côté le rôle humble et protecteur du dirigeant, du gouverneur du monde, dans ses relations avec les autres êtres humains, avec la communauté, la société, le monde culturel, ainsi qu'avec le milieu naturel et ses ressources.

Celui qui se comporte à l'égal de l'eau ne vise pas à parvenir au sommet ou à l'avant-scène, à contrôler les autres ou à leur être supérieur. Il fait au contraire preuve d'humilité, chérissant et respectant ce que les autres ont d'unique avec la qualité nourricière d'une mère. Si les hommes adoptaient la perspective taoïste, la soif de diriger le monde, au point de brutaliser la nature, se verrait rabattue à une attitude salutaire et harmonieuse, conforme à la place réelle de l'homme dans l'univers.

Le *Tao te king* suggère en outre que le véritable pouvoir du dirigeant réside dans une « infériorité » semblable à celle de l'eau : dans son positionnement à l'arrière ou plus bas que ses sujets. La puissance douce de l'eau réside dans son humilité et sa modestie, une puissance de maître du monde, qui lui fait considérer toute chose à la fois comme égale et singulière.

Douceur et faiblesse accompagnent la vie vers sa plénitude énergétique. Dureté et rigidité sont des symboles de mort. Ce que chérissent et encouragent les taoïstes dans la puissance douce de l'eau, c'est la nécessité pour les hommes de repenser et de restaurer leur relation avec toutes les sortes d'« autres » qui partagent la planète avec nous. Le point de vue taoïste suggère une façon humble et organique d'envisager l'art de gouverner. Les pictogrammes chinois de l'eau se présentent ainsi :

QUESTIONS



Quelle définition du souverain idéal défend le taoïsme dans cette qualité de l'eau consistant à « être au-dessous » ?



Comment comprendre le concept de wuwei (absence d'action coercitive) ?



Comment imiter l'eau ?



Avez-vous fait personnellement l'expérience de la « puissance douce » ? Dans quelles circonstances ?



III FORMES POLITIQUES DU VIVRE ENSEMBLE

4 FORCE D'ÂME, MAÎTRISE DE SOI ET RÉSISTANCE PASSIVE EN POLITIQUE

INTRODUCTION

Le *Hind Swaraj* ou *Indian Home Rule* est considéré comme le seul essai théorique systématique de Gandhi. Ce texte ramassé de moins de cent pages divisé en vingt courts chapitres prend la forme d'un dialogue entre Gandhi, « l'auteur », et son interlocuteur, « le lecteur ».

Gandhi le rédigea entre le 13 et le 22 novembre 1909, pendant la traversée de dix jours qui le ramenait à Durban où il résidait alors. Il revenait d'un séjour à Londres, où il aurait rencontré des anarchistes indiens qui vouaient un culte à la violence. Gandhi percevait cette violence comme le produit inévitable des valeurs de la civilisation moderne, basée sur la poursuite de l'intérêt personnel. Il entendait lui opposer une toute autre conception du monde, appuyée sur trois principes éternels et immuables : (1) le *swaraj* effectif, autrement dit l'autonomie ou l'autodétermination ; (2) le moyen d'y parvenir, qui est le *satyagraha*, la force de l'âme ou de l'amour ; (3) l'application intégrale du *swadeshi*, ou économie locale. Pour Gandhi, chacun d'entre nous a la responsabilité *dharmique* ou cosmique de rechercher la vérité (*sat*), cette dernière primant sur la loyauté politique, que celle-ci soit accordée ou refusée.

Le dharma, en particulier, exige le désintéressement dans l'action, sans la recherche d'aucune récompense (*anasaktiyoga*), et c'est le courage – spirituel, physique et psychologique – qui témoigne de ce désintéressement.

Étymologiquement, le mot *sat* signifie bien plus que la vérité : il est employé dans le sens de réalité, de bonté ou d'acte digne d'éloges, de sacrifice, de pénitence, de don. Sans la foi, tout don ou offrande que l'on fait, tout rite que l'on observe, ne sont que des *asat*. Puisque seule existe la vérité, et que seule la vérité est réelle, elle doit être le but ultime de notre existence. La voie qui permet de l'atteindre est l'*ahimsa*, la non-violence. L'*ahimsa* ne se résume pas à un état négatif d'absence de nuisance, c'est un état positif d'amour, de bonté même à l'égard de qui fait le mal.

C'est dans ce contexte philosophique que doit être comprise la perspective gandhienne du *satyagraha*. Dans l'extrait ci-dessous, les termes de « résistance passive » et de *satyagraha* sont pris comme synonymes. Gandhi insistera plus tard sur la différence entre la doctrine du *satyagraha* et la résistance passive, cette dernière consistant à condamner tout recours à la violence.

TEXTE *HIND SWARAJ*[119], MAHATMA GANDHI

“ La résistance passive est une méthode qui consiste à protéger ses droits par l'acceptation de la souffrance ; c'est le contraire de la résistance par les armes. Lorsque je refuse de faire une chose parce que cela répugne à ma conscience, je fais usage de la force de l'âme. Si par exemple le Gouvernement fait passer une loi qui m'est applicable mais que je ne puis accepter, si par la violence je force le Gouvernement à annuler cette loi, je fais usage de ce que l'on peut appeler la force matérielle.

Au contraire, si je refuse d'obéir à cette loi, mais que j'accepte la punition qui résultera de ce refus, je fais usage de la force de l'âme, qui implique le sacrifice de soi [...]. Aucun être humain ne peut prétendre avec certitude qu'il est dans le vrai, ou qu'une chose est fausse parce qu'il la considère comme telle ; il peut simplement dire qu'elle est fausse pour lui, conformément à son libre jugement. En conséquence, il est évident qu'il ne doit pas faire ce qui lui apparaît comme mauvais, et qu'il doit être prêt à supporter les conséquences de son opinion, quelles qu'elles puissent être. Tel est le secret de l'application de la force de l'âme.

[...] Le fait que nous sommes un peuple respectueux des lois signifie simplement que nous sommes des résistants passifs. Lorsque certaines lois nous déplaisent, nous n'allons pas casser la tête de ceux qui les ont édictées, nous refusons simplement de nous y soumettre, et souffrons en conséquence.

[...] Le Gouvernement ne s'attend pas à cela de notre part. Il ne nous dit pas : “Vous devez faire telle ou telle chose”, mais il nous dit : “Si vous ne faites pas telle ou telle chose, vous serez punis”. Nous sommes tombés si bas que nous considérons comme notre devoir et notre religion de faire ce que la loi ordonne. Si l'homme se rendait simplement compte qu'il est contraire à sa nature d'obéir à des lois injustes, aucune tyrannie humaine n'aurait prise sur lui. Voilà le vrai chemin de l'autonomie.

C'est une superstition et une impiété de croire que la minorité soit tenue de se conformer à la majorité. Bien souvent les actes de la majorité se sont révélés erronés, alors que la minorité avait raison.

[...] Dites-moi, où pensez-vous qu'il faille le plus de courage ? Pour, caché derrière un canon, tirer sur quelqu'un et le réduire en miettes ? Ou pour s'approcher en souriant de la bouche du canon qui va vous tuer ? Lequel est le vrai guerrier : celui pour qui la mort est un compagnon de chaque instant, ou celui qui dispense la mort aux autres ?

[...] La résistance passive est une épée à deux tranchants qui peut servir dans n'importe quel cas ; elle apporte la bénédiction à celui qui en use comme à celui contre qui elle est dressée. Elle amène des résultats à longue portée sans qu'aucune goutte de sang soit versée. C'est une arme qui ne se rouille pas et que l'on ne peut voler. [...] L'épée de la résistance passive ne demande aucun fourreau.

[...] D'après ma longue expérience, je crois que ceux qui veulent pouvoir [...] faire [de la résistance passive] pour le bien du pays, doivent observer la chasteté absolue, adopter la pauvreté, se conformer à la vérité, et cultiver le courage. [...] Au cours de notre discussion, nous avons parlé de la résistance passive comme d'une force de vérité. Par conséquent, il faut se conformer à la vérité, et cela à n'importe quel prix. ”

Mohandas K. Gandhi, *Leur civilisation et notre délivrance*,
traduction française de © Association des Amis de Lanza del Vasto, Paris : Denoël, 1957, pp. 139-149.

[119] *Hind swaraj* peut être traduit littéralement par « autogouvernance indienne ».



COMMENTAIRE

Dans cette analyse, Gandhi retourne la formule hindoue traditionnelle « Dieu est Vérité » en « Vérité est Dieu » pour défendre une conception relativiste et subjective de la vérité. Celle-ci s'approche de la philosophie jaïne qui aborde la nature de la réalité sous l'angle du non-absolutisme (*anekantavada*). La notion de vérité absolue ou relative est au cœur de la pensée gandhienne : pour lui, la vérité est un diamant, qu'on ne peut percevoir dans sa totalité, mais sous ses différentes facettes (qui correspondent à la vérité relative). Aussi, aucun groupe ou individu n'est-il dépositaire de la vérité, mais tous sont en marche et se dirigent vers la vérité ultime.

Le meilleur moyen, *in fine*, de juger de la validité des œuvres et des positions d'un grand homme est leur application dans les conditions temporelles et spatiales prévalentes. Le *satyagraha* reste-t-il valable ? Il n'y a pas de réponse positive ou négative simple à cette question. Le *satyagraha* se révèle une arme parfaite pour la résolution des conflits parce qu'il fournit un mode de discussion, de négociation et de règlement. Cela dit, une chose est de protester contre une puissance étrangère ou un régime dictatorial, une autre de se dresser contre un gouvernement légitimement élu. En outre, compte tenu du type de probité personnelle prôné par Gandhi, et notamment la chasteté et le dénuement, on peut s'interroger sur la validité de ses méthodes.

Un des traits fondamentaux de ce texte est la nécessité pour la politique de reposer sur une assise morale.

QUESTIONS



1 ***Peut-on séparer la fin des moyens ?***



2 ***La fin peut-elle justifier les moyens ?***

ACTIVITÉS PÉDAGOGIQUES



1 ***Un documentaire sur les actions non violentes pourra être projeté afin de réfléchir au courage et à la force d'âme dont ces personnes ont fait preuve dans leur combat contre l'injustice.***



2 ***Former des groupes et réfléchir à des circonstances de la vie quotidienne qui peuvent sembler violentes. Par quels moyens s'attaquer aux causes de ces violences ? On pourra faire appel à des études de cas en rapport avec le lieu de l'enseignement pour débattre de l'efficacité de la non-violence et du satyagraha.***



IV ÉGALITÉ DES GENRES

1 PERSPECTIVE DU GENRE ET DYNAMIQUE YIN-YANG

INTRODUCTION

Le *Huangdi Neijing* (黄帝内徑), plus connu sous le titre de *Classique interne de l'Empereur Jaune*, est considéré en Chine, depuis deux millénaires, comme le plus ancien et le plus important traité de médecine. Des incertitudes demeurent quant à sa date et à son auteur. Il est l'œuvre de plusieurs anonymes qui l'ont rédigé vers 200 av. J.-C. Il comporte deux parties de 81 chapitres chacune. La première, le *Suwen*, ou « Questions élémentaires », définit le cadre théorique de la médecine chinoise ; la seconde, le *Lingshu*, ou « Pivot de l'esprit », est un traité de physiologie, d'anatomie et d'acupuncture. Le *Huangdi Neijing* ne se contente pas de poser les fondations conceptuelles de la médecine chinoise, il offre aussi la première description systématique du *yin-yang* à la fois comme méthode de compréhension de la nature et comme stratégie de bien-être. En tant que traité sur la théorie et la pratique du *yin-yang*, il illustre la relation spécifique entre la pensée philosophique pré-qin et ses diverses applications techniques. Vers le IIIe siècle avant l'ère commune, la Chine a connu un tournant, qui l'a fait passer d'une vision mystico-religieuse du monde à une appréhension naturaliste du cosmos et de la place de l'homme en son sein. L'émergence de la pensée et de la terminologie *yin-yang* à cette époque est étroitement liée à ce changement d'optique, le *yin-yang* devenant un important outil conceptuel pour faciliter cette transition. Comme le dit sobrement le *Huangdi Neijing*, « un bon praticien distingue le yin et le *yang* en regardant le teint et en prenant le pouls ». Ce point de vue se démarque des croyances antérieures, qui voyaient dans la maladie un sort jeté par les ancêtres ou une forme de punition. Pendant deux millénaires, le *yin-yang* est ensuite devenu un outil efficace et multiple de compréhension du corps humain en tant qu'expression de la génération cosmique et de son dynamisme. De manière assez comparable à l'ensemble des phénomènes naturels et des choses situées sous le ciel, qui, tous, peuvent être classés selon le *yang* ou le *yin*, l'homme/le masculin/la masculinité du *yang* et la femme/le féminin/la féminité du *yin* s'identifient également à cette matrice *yin-yang*. Bien que l'extrait présenté ici n'aborde pas explicitement la question de la perception traditionnelle des différences entre les sexes, il n'en offre pas moins un point de départ pour la compréhension de ce qui les sépare en termes d'attentes et de rôles sociaux liés au genre.





TEXTE *LE CLASSIQUE INTERNE DE L'EMPEREUR JAUNE*

« Le yang accumulé forme le Ciel,
Le yin accumulé forme la Terre.
Le yin est tranquillité, le yang est mouvement.
Le yang fait naître et le yin transforme,
Le yang fait disparaître et le yin fait paraître.
Le yang anime les souffles
Et le yin parfait les formes.
[...]
De ces activités contrariées du yin/yang proviennent les maladies qui affectent ceux qui y résistent comme ceux qui s'y conforment..
[...]
L'eau est yin et le feu est yang,
Yang fait les souffles (qi…) et yin fait les saveurs.
[...]
On dira donc :
Le Ciel/Terre est le haut et le bas pour les dix mille êtres
Et le yin/yang sont le sang et les souffles du masculin et du féminin;
La gauche et la droite sont des voies pour le yin and le yang,
L'eau et le feu sont l'expression du yin et du yang ;
Le yin et le yang sont la puissance d'être et le commencement pour les dix mille êtres.
Et l'on dira :
Yin se tient à l'interne, et c'est yang qui l'y maintient ;
Yang se tient à l'extérieur, et c'est yin qui lui donne d'agir.
[...]
Ainsi, celui qui excelle avec les aiguilles d'acupuncture participe du yin afin d'en tirer le yang, et participe du yang afin d'en tirer du yin ;
Par la droite, il traite les maladies de la gauche
Et par la gauche, il traite celles de la droite ;
Par sa connaissance de soi, il parvient à la connaissance de l'autre ;
Par les manifestations, il parvient aux structures [...].

Quant au yin/yang, il a un nom mais il n'a pas de forme ;
Aussi, si on le compte, il peut être 10
Si on le sépare, il peut être 100 ;
Si on le disperse, il peut être 1 000 ;
Si on le saisit, on peut aller jusqu'à 10 000. »

Yingan Zhang 張隱庵 (ed.), Huangdi Neijing Commentaries, 黃帝內經素問集注,
Beijing : Xueyuan Press 學苑出版社, 2002. Traduction de l'extrait en français par l'UNESCO.

COMMENTAIRE

Le concept du *yin-yang* est le fondement de la pensée et de la culture chinoise. La relation entre ces deux forces opposées et néanmoins interdépendantes est symbolisée par le symbole noir et blanc mondialement connu ☯. Le contenu en est cependant plus complexe. L'opposition entre *yin* et *yang* peut, il est vrai, symboliser la différenciation des sexes, mais les différences physiologiques et biologiques entre hommes et femmes ne devraient pas être comprises comme une forme de dualisme essentialiste, mais comme une interaction dynamique entre deux forces cosmiques complémentaires, comme le soleil et la lune, le feu et l'eau, la gauche et la droite. L'extrait ci-dessus illustre plusieurs points importants. Premièrement, le féminin et le masculin en tant que modèle cosmologique du *yin* et du *yang* sont eux-mêmes incarnés dans une complémentarité dynamique. Comme toutes les autres formes de globalité, la santé du corps humain, par exemple, dépend de la bonne harmonie et du juste équilibre du *yin* et du *yang*. *Yin* ou *yang*, chacun a son rôle à jouer, sans lequel l'autre, et par suite le cosmos lui-même, cessent d'exister. Bien que les êtres humains soient tous sexuellement déterminés, comme masculin ou féminin, chaque sexe est une synthèse particulière de *yin* et de *yang*. Aucun être féminin n'est exclusivement *yin*, et aucun être masculin n'est exclusivement *yang*. Au moment où le *yang* est à son paroxysme, il reste encore un minuscule cercle de *yin*, et au moment où le *yin* est à son paroxysme, il reste encore un minuscule cercle de *yang*. Si on traçait une ligne du centre du cercle vers sa périphérie afin de représenter la configuration d'un objet, d'un événement ou d'un moment particulier, tout s'y présenterait comme constitué à la fois de *yin* et de *yang*, d'obscurité et de clarté.



Deuxièmement, nous apprenons que masculin et féminin, ou *yin* et *yang*, ne sont pas des entités fixes, ou une essence fixe, mais un processus dynamique de relations pluridimensionnelles naissantes et en constante transformation. Comme le symbole du *yin-yang*, illustration de ce changement, chacune participe à un flux et un reflux universels, à un va-et-vient perpétuel vers leur contraire. Le même élément peut être *yin* et féminin dans une certaine relation, et *yang* et masculin dans une autre ; et l'on peut parler de *yin*/féminin au sein du *yang*/masculin, et de *yang*/masculin au sein du *yin*/féminin. Masculin et féminin valsent au rythme de l'alternance cyclique du *yin* et du *yang*. Tout comme le jour et la nuit sont interdépendants, réciproques et imbriqués, le signe noir et blanc symbolise la croissance et la décroissance du *yin* et du *yang*, suggérant un changement cyclique graduel et quantitatif. *Yin* et *yang* sont engagés dans une oscillation permanente, qui explique l'infinie diversité des situations personnelles. En tout point, *yin*-obscurité ou *yang*-clarté est dans une phase de changement. Cette différence est implicite dans tout état d'être : il n'existe pas de points fixes ni de moments figés.

Troisièmement, bien que l'on puisse voir dans le symbole du *yin-yang* deux particules en forme de larme, *yin*-obscurité et *yang*-clarté prises ensemble forment un cercle. Or les propriétés d'un cercle sont différentes de celles de ses composantes. Si le cercle était un cerceau, il aurait la capacité de rouler ou de tourner sur lui-même, ce qu'aucune de ses deux parties ne peut faire séparément. La régularité du tout ainsi produit est supérieure à la somme de ses parties. Le symbole noir et blanc souligne la globalité de l'univers, mais il montre aussi l'élément « tiers » contenu dans la pensée du *yin-yang*. L'interaction du *yin-yang* elle-même, tout comme l'interaction masculin/féminin, n'est pas simple relation de complémentarité ou de soutien mutuel. *Yin* et *yang*, comme féminin et masculin, donnent forme à un nouvel existant, qui ne se résume pas à un demi-cercle obscur et à un demi-cercle clair. Ce sont des entités nouvelles qu'en définitive, le *yin-yang* fait naître, exister et durer.

QUESTIONS



Chercher des exemples de manifestations du yin et du yang dans la nature, dans des systèmes sociaux comme la famille, l'entreprise ou les partis politiques, ainsi que dans la vie personnelle.



La notion de yin et de yang conserve-t-elle sa validité et son sens dans notre monde dominé par les technologies de l'information et de la communication ?



Montrer, à l'aide d'exemples, que toute dévalorisation du yin (féminin) entraîne un affaiblissement du signe tout entier et du yang (masculin) lui-même, et vice versa.



IV ÉGALITÉ DES GENRES

2 ÉGALITÉ DES SEXES ET INTERSUBJECTIVITÉ

INTRODUCTION

Djalâl ad-Dîn Roumî appartient à la tradition mystique des poètes soufis persans, qui aspiraient à s'unir à Dieu par le biais de la poésie, de la danse et de la musique. Il naquit à Balkh, en Afghanistan, le 6e jour du mois de Rabi-al-awwal, en l'an 604 de l'Hégire (30 septembre 1207). La parabole qui suit, tirée des « Cents contes de sagesse », était lue dans les écoles soufies afin d'encourager les disciples à « dépasser la perception ordinaire »[120]. La doctrine professée ici fait primer l'expérience du réel sur l'imagination et les mythes. L'enseignement de Roumî contribua au rayonnement de la danse des derviches tourneurs, inscrite depuis 2005 sur la Liste du patrimoine immatériel de l'humanité de l'UNESCO.

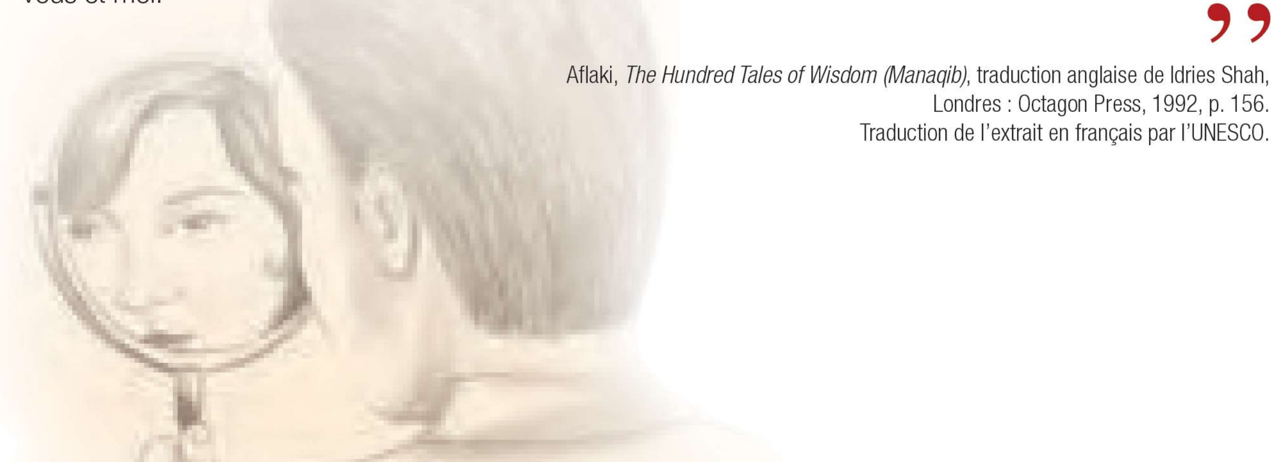
TEXTE LE POÈME D'AMOUR DE ROUMÎ

« Un jeune homme en visite chez sa bien-aimée lui montra les poèmes qu'il avait écrits à sa louange et entreprit d'en faire la lecture. Il y déclarait sa flamme et chantait ses attraits et les feux de sa beauté.

– Eh bien, lui dit la dame lorsqu'il en eut fini. Vous voilà en face de moi, et malgré tout incapable de percevoir mes qualités directement. Aussi vous acharnez-vous à exprimer des émotions qui vous dépeignent vous-même, non ma propre personne.

Je ne suis pas votre jouet, c'est vous qui êtes celui de votre adoration. Ce faisant, vous vous interposez entre vous et moi. »

Aflaki, *The Hundred Tales of Wisdom (Manaqib)*, traduction anglaise de Idries Shah, Londres : Octagon Press, 1992, p. 156.
Traduction de l'extrait en français par l'UNESCO.



[120] Analyse de Jans van Gedler dans *Psychology Today* et imprimée sur la quatrième de couverture de l'ouvrage par Idries Shah, *The Hundred Tales of Wisdom*, New Dehli : Rupa and Co., 2007.



COMMENTAIRE

Paradoxalement, alors que sa dame se trouve en face de lui, le poète continue de se dissimuler derrière les poèmes qu'il a composés sur elle. Ses prouesses poétiques deviennent un piège dans lequel tombe son ego. Ses déclarations d'amour de l'autre ne révèlent en définitive que son amour de lui-même. Quand il est incapable de s'ouvrir à la présence de sa belle, en sa présence, peut-on encore appeler cela de l'« amour » ?

Les réponses que lui oppose sa belle – qu'elle n'est pas son « objet », que c'est lui qui fait obstacle entre elle et lui – peuvent être comprises comme l'affirmation vigoureuse de sa propre subjectivité : elle est un sujet, qui espère et attend une danse intersubjective de la reconnaissance mutuelle. Il aurait pu lui parler, au lieu de lui lire ses poèmes. Il aurait pu la voir et apprécier sa beauté, au lieu d'étaler ses qualités poétiques en dissertant sur sa beauté. Ce qu'elle réclame, c'est une reconnaissance interhumaine.

Certes, ce n'est peut-être pas faire justice à Roumî, l'immense poète persan, que d'utiliser ce texte pour illustrer la question de l'égalité entre les sexes. Mais ce qui semble absent de la plupart des débats sur ce sujet, c'est la nécessité cruciale de réellement « percevoir » la femme comme le siège de sa propre subjectivité. Notre trame linguistique masculino-centrée a tissé un réseau de significations qui désignent, enveloppent et enferment la présence « réelle » de l'existence humaine. La femme est « l'autre », décrite – ou comme c'est le cas ici, poétisée – par l'imagination de l'homme. La fabrique linguistique a produit un monde dans lequel les femmes sont « l'objet » de la perception, des désirs et de la suppression. Tout concept d'égalité des sexes devrait s'appuyer sur les expériences réelles de l'homme, ce dernier devant « transcender » sa construction conceptuelle. La femme doit interposer sa propre présence subjective, et inscrire cette présence réelle et bien vivante dans les expériences de l'homme. Ce n'est qu'alors, peut-être, que la notion d'« égalité entre les sexes » commencera à faire sens. Vu sous cet angle, le poème de Roumî offre une introduction éclairante sur la question de l'égalité.

QUESTIONS



Selon le commentaire ci-dessus, on ne peut pas réellement comprendre l'égalité des sexes si on ne reconnaît pas d'abord la subjectivité des femmes. Êtes-vous aussi de cet avis ? Expliquer pourquoi.



D'après vous, pourquoi avons-nous tendance à chercher un « objet » quand nous sommes amoureux, et non un autre « sujet » ?

ACTIVITÉS PÉDAGOGIQUES



1. *Écrire un texte sur ce que vous inspire la réponse de la dame au poète et identifier quelle part de vos réflexions vous appartient et quelle part porte sur le texte lui-même.*

2. *Former des petits groupes et échanger vos points de vue sur l'amour, la langue et l'égalité entre les sexes.*



V ENVIRONNEMENT ET NATURE

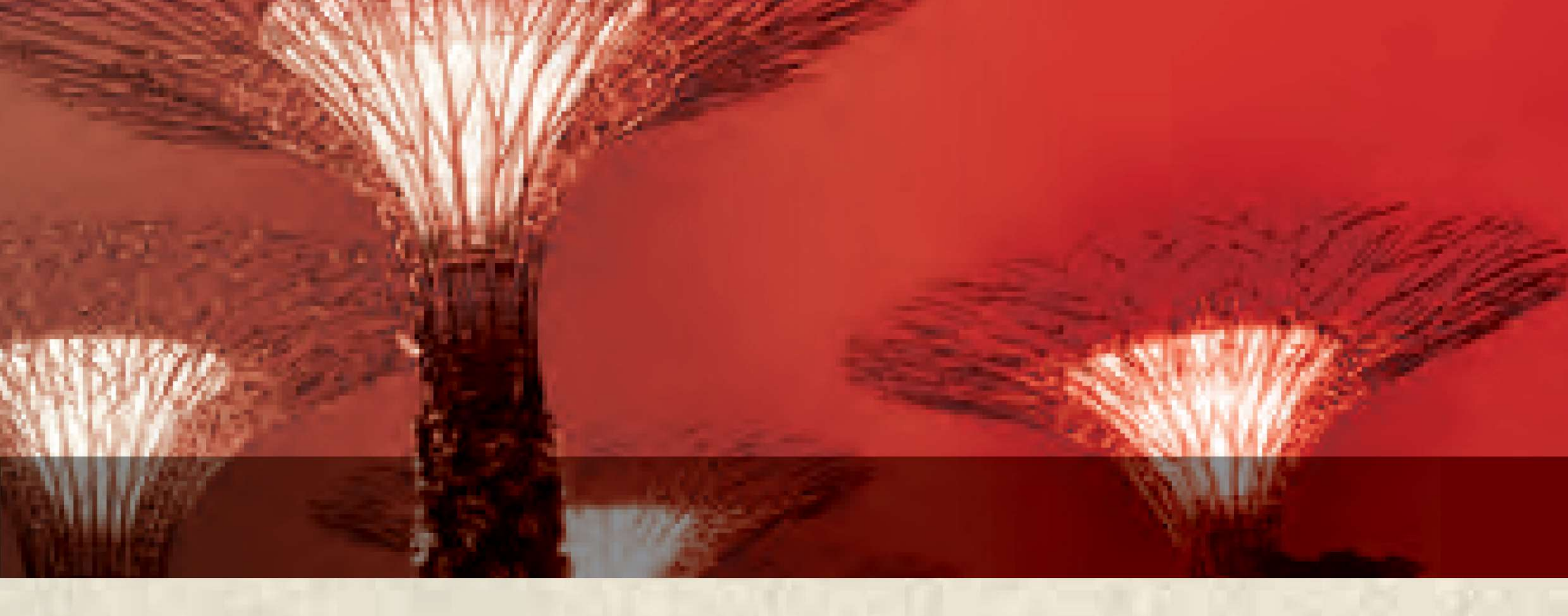
1 ALTRUISME ET COMPASSION ENVERS LES NON-HUMAINS SELON LE ROI ASHOKA

INTRODUCTION

Le Roi Ashoka (circa 273/272-236/235 av. J.-C.) est le troisième souverain de la dynastie maurya, qui régna sur l'Inde des alentours de 324 à 187 av. J.-C. Il répandit le message du Bouddha à travers l'Asie. Ses préceptes sont gravés sur des rochers et des colonnes situés en différents points du sous-continent indien. Dans ces édits, Ashoka se qualifie lui-même de *Devanampiyadasi* (« ami des Dieux »). L'amour et la compassion envers les autres formes de vie occupent une place prépondérante dans ces textes aux idéaux élevés. En voici quelques extraits.



Détail d'un pilier d'Ashoka, Inde.



TEXTE LES ÉDITS SUR ROCHER ET SUR PILIERS DU ROI ASHOKA

“ Édits sur rocher (ER)

ER 1 : “Ce texte de la Loi a été gravé sur l’ordre du roi ami des dieux au regard amical. Ici il est défendu de sacrifier en tuant un vivant quelconque.”

ER 2 : “Partout dans l’empire du roi ami des dieux au regard amical, et même aussi chez les limitrophes [...], partout [il] a institué les deux secours médicaux, secours pour les hommes, secours pour les bêtes. Les plantes médicinales utiles aux hommes et celles utiles aux bêtes, là où elles manquent, ont été partout envoyées et plantées. Racines et fruits, partout où ils manquent, ont été envoyés et plantés. Sur les routes, des puits ont été creusés et des arbres plantés à l’usage des hommes et des bêtes.”

ER 3 : “[...] Bonne est l’obéissance aux père et mère ; bonne la libéralité à l’égard des amis, familiers et parents, des brahmanes et des sarmanes [ascètes] ; bonne l’abstention de tuer des êtres vivants ; bonne le minimum de dépense et le minimum de biens.”

Édits sur piliers (EP)

EP 2 : “Le roi ami des dieux au regard amical parle ainsi :

La Loi est bonne. Mais quelle est cette Loi ?

C’est absence de cause de péché, abondance de bonnes actions, pitié, charité, véracité, pureté.

J’ai aussi fait en abondance le don de clairvoyance.

Aux bipèdes et quadrupèdes, aux oiseaux et aux habitants des eaux j’ai donné de nombreuses marques de bonté, jusqu’au don de la vie.”

EP 5 : “Le roi ami des dieux au regard amical parle ainsi :

Vingt-six ans après mon sacre j’ai interdit le meurtre des animaux, à savoir : perroquet, sansonnet, sarcelle, tadorne, oie sauvage, gaie-figure, colombe, chauve-souris, fourmi des manguiers, tortue d’eau, poisson sans os, vedaveyak, puputa du Gange, poisson pelotonné, tortue et porc-épic, lièvre-ailé, simala, lézard, rongeur des maisons, rhinocéros, pigeon blanc, pigeon domestique, tout quadrupède qu’on n’emploie ni ne mange.

De plus chèvre, brebis, truie pleine ou allaitante ne doivent pas être tuées ; ni non plus les petits jusqu’à six mois.

Défense de châtrer les coqs.

Défense de mettre le feu aux balles de grain contenant des êtres vivants.

Défense de mettre le feu à un bois sans raison ou pour nuire.

Défense de nourrir l'animal avec l'animal.

Aux trois pleines lunes, tous les quatre mois, à la pleine lune de Tisya pendant trois jours : le 14, le 15 et le 1er et de façon constante les jours de jeûne, défense de tuer le poisson et même de le vendre.

En outre aux mêmes dates, dans les bois à éléphants et les pêcheries, défense également de tuer les autres espèces d'animaux.

Le 8 de la quinzaine, le 14, le 15, les jours de Tisya et Punarvasu, aux trois pleines lunes quadri mensuelles et aux fêtes, défense de châtrer taureau, bouc, bélier, porc et toute autre bête qu'on châtre.

Le jour de Tisya et de Punarvasu, aux lunes quadri mensuelles et pendant les quinzaines de ces lunes, défense de marquer chevaux et bovins."

"

Les Inscriptions d'Asoka, traduction française et commentaires de Jules Bloch, Paris : © Éditions Les Belles Lettres, 1950.

COMMENTAIRE

Ashoka était attaché à ce précepte d'altruisme et de compassion envers les non humains, mais il s'efforça également de convaincre ses sujets des vertus d'une existence non violente, non seulement à l'égard des autres hommes, mais aussi de toute la création. Par suite, son *dhamma* dépassa le genre humain pour englober l'ensemble des habitants de notre biosphère. C'est ce que suggère l'EP 5, où, après avoir proclamé qu'il convient de préserver du massacre une série d'animaux, l'empereur prononce en outre l'amnistie de nombreux prisonniers pendant la période considérée, indiquant par-là que la vie sous toutes ses formes, humaine et animale, est précieuse à ses yeux. Il y déclare de même que toutes les créatures à quatre pattes qui ne sont ni utiles ni comestibles ne doivent pas être tuées. C'est le signe que l'altruisme d'Ashoka n'est pas seulement motivé par la valeur d'usage anthropocentrique des créatures, mais qu'il leur accorde aussi une valeur intrinsèque.

QUESTIONS



Quelle humanité révélons-nous à travers notre attitude envers les animaux ?



Est-ce une bonne chose d'être bon avec les animaux parce qu'un roi l'a édicté, ou bien ce roi a-t-il dit que nous devrions être bons avec les animaux parce que c'est une bonne chose ?



Sommes-nous bons avec les animaux parce qu'ils nous ressemblent, ou ont-ils des valeurs intrinsèques, indépendamment de toute ressemblance ?

2 PLEINE CONSCIENCE ET CRISE ENVIRONNEMENTALE SELON THICH NHAT HANH

INTRODUCTION

Militant de la paix, Thich Nhat Hanh se considère comme un bouddhiste « engagé ». Né le 11 octobre 1926 au centre du Viet Nam, il a pris l'habit à 16 ans et a fondé plusieurs centres bouddhistes. Il a enseigné la religion comparée aux universités de Columbia et de Princeton en 1961, avant de rentrer au Viet Nam en 1963 pour militer en faveur de la fin du conflit dans son pays aux côtés de ses compatriotes. Il vit aujourd'hui au monastère du Village des Pruniers, en Dordogne, dans le sud-ouest de la France, et parcourt le monde pour diriger des retraites et donner des conférences au sujet de la « pleine conscience ». Dans un entretien accordé à Jo Confino le 20 février 2012 pour le *Guardian Professional Network* (guardian.co.uk), Thich Nhat Hanh explique comment la « pleine conscience » peut nous permettre de résoudre la crise environnementale mondiale.



TEXTE « AU-DELÀ DE L'ENVIRONNEMENT : RETROUVER NOTRE AMOUR POUR LA TERRE MÈRE », THICH NHAT HANH

« La pratique de la pleine conscience nous aide à accéder à la Terre Mère dans notre propre corps et cela peut nous guérir. Notre guérison devrait aller de pair avec celle de la Terre : voilà l'idée et sa pratique est à la portée de tous. [...]

"Lorsque je suis conscient, je goûte mon thé davantage", note-t-il en se versant une tasse et en savourant lentement la première gorgée. "Je suis pleinement présent ici et maintenant, et non distrait par le chagrin, les projets, le passé ou l'avenir. Je suis là, disponible pour la vie". »

Jo Confino, « Beyond environment: falling back in love with Mother Earth »,
The Guardian Professional Network, guardian.co.uk, 20 février 2012.
Traduction de l'extrait en français par l'UNESCO.

COMMENTAIRE

Les climatologues sont unanimes : le changement climatique a des causes anthropogéniques. En prenant conscience de l'impact de nos activités quotidiennes sur l'environnement, nous pouvons faire un grand pas vers la possibilité de ralentir ou d'atténuer le réchauffement climatique et de nous y adapter. Lorsqu'il dit que « notre guérison devrait aller de pair avec celle de la Terre », Thich Nhat Hanh postule que la crise écologique actuelle provient de notre attitude vis-à-vis de nous-mêmes et de notre environnement. La pleine conscience ne consiste donc pas tant à nous soucier de nous-mêmes et de ce qui nous entoure, qu'à prendre pleinement conscience de nos relations les uns avec les autres et avec notre environnement. Rien d'étonnant, alors, à ce que l'un des concepts clés de cette notion de pleine conscience soit l'« interdépendance des choses », l'idée que nos vies sont profondément interconnectées entre elles[121].

L'expérience la plus intime de la pleine conscience consiste à la fois en l'immersion de notre existence incarnée dans l'environnement et dans sa participation de celui-ci. Le simple fait d'apprécier une tasse de thé est rendu possible par notre réceptivité à beaucoup d'autres éléments, c'est-à-dire la terre, l'eau et la lumière du soleil qui ont nourri les feuilles de thé ainsi que les personnes qui ont précieusement choisi, emballé et mis ces feuilles à notre disposition.

---

[121] Thich Nhat Hanh, *Clés pour le zen*, Paris : Pocket, 2001.

QUESTIONS


Quel lien existe-t-il entre la pratique de la méditation et la vie de pleine conscience ?


Comment puis-je être plus conscient des effets de ma vie quotidienne sur l'écosystème ?


Comment puis-je contribuer à piéger le dioxyde de carbone de l'environnement ?


Comment puis-je réduire mon niveau de consommation ?


Comment puis-je économiser l'énergie que je consomme ?

ACTIVITÉS PÉDAGOGIQUES


Calculer la consommation énergétique quotidienne de votre habitation.


Suis-je un consommateur net ou un producteur net de ressources naturelles ?


Comment parvenir à l'équilibre entre mes niveaux de consommation et de production afin de préserver la nature ?



VI ARTS ET CRÉATION

1 TRANQUILLITÉ D'ESPRIT ET EXPÉRIENCE ESTHÉTIQUE

INTRODUCTION

Zhuangzi (Tchouang-tseu, 369-286 av. J.-C.) est l'un des plus grands philosophes taoïstes. Son œuvre n'a cessé d'inspirer des générations de Chinois dans leur interprétation des activités artistiques.

Deux termes ont fait l'objet d'abondants débats parmi les artistes et les théoriciens de l'art à travers l'histoire : *qi* et *xin*. Les Chinois pensent qu'il faut de se cultiver soi-même, car « nourrir son qi personnel permet de communier avec le *qi* cosmique ». Le *qi* est la force vitale qui est au cœur de la cosmologie chinoise. C'est pourquoi il est devenu le principe premier de la créativité artistique en Chine. On ne surestime jamais assez l'importance du *qi* dans l'art chinois, toutes expressions confondues. Dans son essai intitulé *Guhua pinlu* (« Le Catalogue des peintres anciens »), Xie He (VIe siècle) décrit les six règles de la peinture de paysage. La première selon lui est *qiyun shengdong* (« l'animation par la consonance du *qi* »). Au Xe siècle, Jing Hao, un des pionniers du paysagisme chinois, poursuivit dans cette voie et décréta que pour bien peindre un paysage, il convenait d'obéir à six grands principes : *qi* 氣 (l'esprit, l'énergie, le souffle vital), *yun* (la résonance et l'élégance), *si* 思 (idées), *jing* 景 (le panorama [référence ici à la « nature »]), *bi* 筆 (le travail du pinceau) et *mo* 墨 (l'encre). L'objectif poursuivi par Jing était de trouver l'harmonie entre la nature intérieure (souffle, résonance, idées) et la nature extérieure (panorama, encre et pinceau - outils de la création artistique). Ce processus peut être décrit approximativement de la manière suivante : à travers la contemplation artistique du monde naturel, le *qi* cultivé entre en résonance avec le *qi* de l'univers ; l'artiste rationalise alors ce processus, exprimant cette harmonie à l'aide de *bi* (le pinceau) et de *mo* (l'encre). Ce mouvement n'est pas à sens unique : obtenir et apprécier la résonance du *qi* exige tolérance mutuelle, réciprocité et cocréativité entre l'artiste et la nature environnante.

Cette interaction et cette cocréativité font activement appel à *xin* (l'esprit, ou le cœur-esprit), *xin* faisant référence à l'état intérieur de l'artiste créateur. La condition idéale pour cultiver le *qi* est bien démontrée dans le concept du Zhuangzi le plus fréquemment cité, le *xinzhai* ou « jeûne de l'esprit ». Dans l'un des « chapitres internes » du Zhuangzi, l'auteur décrit l'état de *xinzhai* à travers un dialogue imaginaire entre Confucius et l'un de ses disciples les plus chers, Yen Houei. Zhuangzi se révèle ici un philosophe plein d'humour : dans ce passage, Confucius, le fondateur du confucianisme, apparaît en effet sous les traits d'un maître taoïste.



TEXTE LE JEÛNE DE L'ESPRIT SELON ZHUANGZI

« (Confucius porte conseil à son disciple préféré, Yen Houei)

– Jeûne, lui répond Confucius ; car crois-tu qu'on puisse agir facilement quand on le fait intentionnellement ? Si tu crois cela, le Ciel ne te sera pas favorable.

– Je suis pauvre, voilà des mois que je n'ai pas bu de vin ni mangé de viande. Puis-je considérer que j'ai jeûné ?

– Cela, c'est le jeûne rituel, ce n'est pas le jeûne de l'esprit.

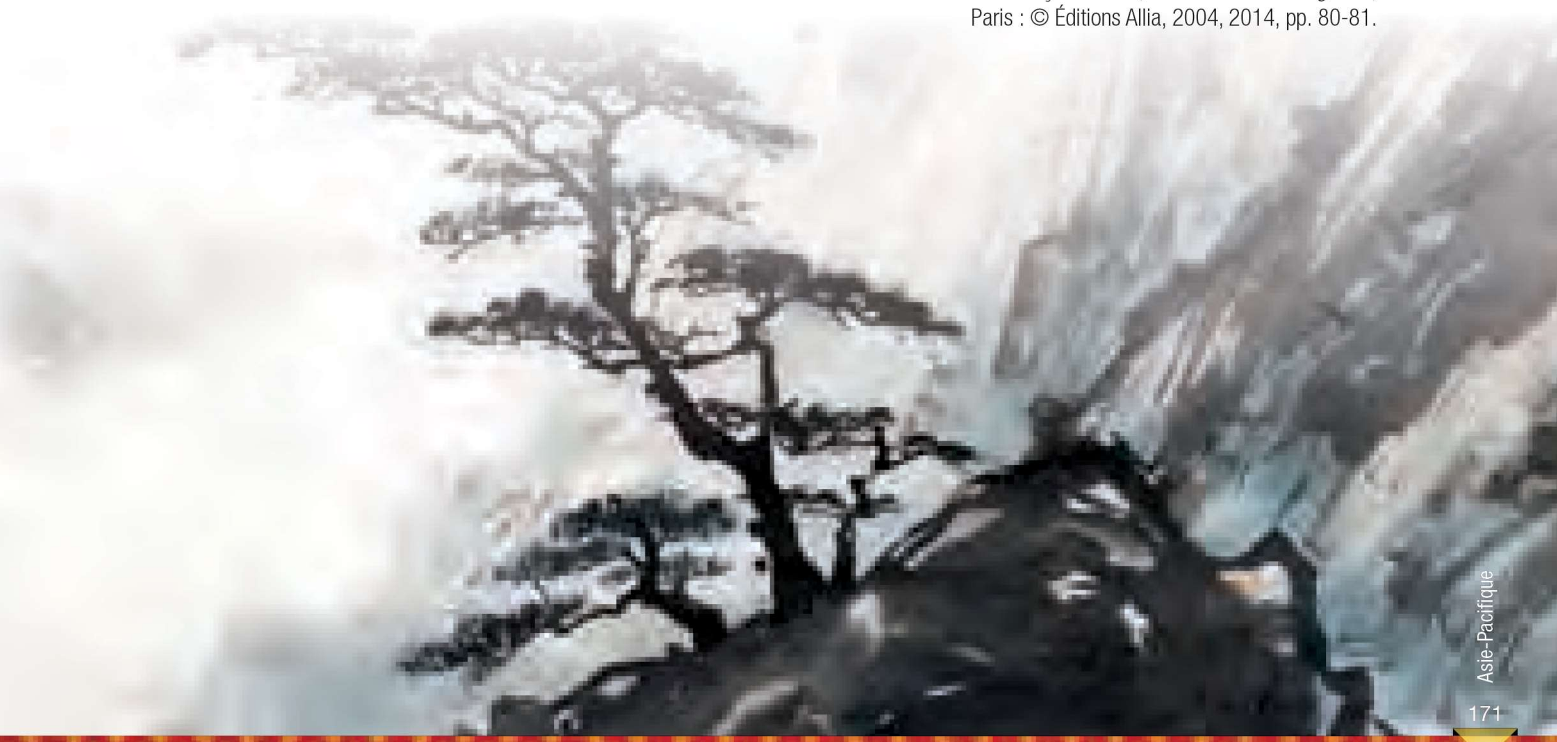
– Qu'est-ce que le jeûne de l'esprit ?

– Unifie ton intention, explique Confucius. N'écoute pas avec ton oreille, mais avec ton esprit. N'écoute pas avec ton esprit, mais avec ton énergie. Car l'oreille ne peut faire plus qu'écouter, l'esprit ne peut faire plus que reconnaître tandis que l'énergie est un vide entièrement disponible. L'acte s'assemble seulement dans ce vide. Et ce vide, c'est le jeûne de l'esprit.

– Avant d'entrer dans cet état, je sens ma propre existence. Ensuite, je ne la sens plus. Est-ce cela, le vide ?

– C'est exactement cela, répondit le maître. »

Jean-François Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*,
Paris : © Éditions Allia, 2004, 2014, pp. 80-81.



COMMENTAIRE

Ce passage a été recueilli aux alentours du IIIe millénaire avant J.-C. Il contient deux termes essentiels à la compréhension du message de Zhuangzi : le vide et le jeûne de l'esprit. Le texte nous dit que « l'acte s'assemble seulement dans ce vide », et qu'on parvient au vide par le jeûne de l'esprit.

Dans le contexte chinois, on ne peut comprendre la notion de vide sans faire appel au *qi*. Le terme chinois employé ici pour traduire le vide est *xu* 虛, alors que le mot le plus couramment utilisé est *kong*. Dans l'*Erya*, le plus vieux dictionnaire chinois connu (datant à peu près de la même période que ce passage), la définition qui est donnée de *xu* est *kong*. Un des sens de *kong* comme de *xu* est le ciel (*tian*). En chinois classique, *tian* est toujours présent dans l'univers des hommes sous une forme ou une autre. *Kong* et *xu* sont le vide lorsqu'il est rempli de force vive, de *qi*.

Il est important de noter que *kong* a été emprunté par des érudits bouddhistes antérieurs pour traduire le concept bouddhique de *sunyata*. Néanmoins, il existe une différence cruciale entre le vide taoïste et le vide bouddhiste. Chez les taoïstes, la réalité ultime n'est pas un objectif qui s'atteint par la pratique religieuse : elle est plutôt ce qui nous aide à participer à la « grande transformation » (*dahua*). En un mot, l'équivalent chinois de *sunyata* met en réalité l'accent sur « les choses et les événements intermédiaires ». De même, un texte han dit : « C'est par le mouvement et le repos (de leur interaction) que viennent toutes choses qui sont entre le ciel et la terre ». Ainsi, dans le contexte culturel chinois, le vide du cosmos n'est pas seulement l'origine de la force de vie potentielle et inextinguible, il est aussi le lieu où se produisent toutes les activités de cocréation permanente : il n'est pas « vide ». Cette conception est admirablement démontrée dans l'une des principales formes artistiques de l'histoire de l'art chinois : la peinture de paysage.

Celle-ci est appelée en chinois *shanshuihua*, littéralement « peinture de la montagne et de l'eau ». La peinture de paysage fonctionne comme un moyen de se visualiser soi-même et la nature, et de visualiser son propre qi à l'aide de la nature. Le mécanisme de la visualisation dans la peinture de paysage chinoise se reflète dans son langage et sa structure visuels. La composition spatiale a pris une place prépondérante dans l'expression de cette idée. En chinois, « espace » se dit *kongjian* 空間, littéralement « dans l'intervalle du vide » ou « au sein du vide ». Dans la peinture, le ciel et l'eau étaient le plus souvent suggérés par un « espace vide », destiné à donner l'idée du *qi* et du *kong*, le vide empli de force vive.

L'état du cœur-esprit de l'artiste était crucial dans la recherche de l'effet esthétique idéal. Dans la pratique chinoise de l'art ainsi que de la culture de soi, la culture de l'esprit dans « montagne et forêt » jouait un rôle essentiel. Or, elle passe par *xinzhai*, par le jeûne de l'esprit.

Vide et jeûne de l'esprit sont des notions extrêmement familières aux oreilles des bouddhistes t'chan. T'chan est en effet l'équivalent chinois du sanscrit *dhyana* (méditation). Il existe cependant entre les deux, là encore, une distinction subtile : si le taoïste insiste sur le fait que le vide est le jeûne de l'esprit, pour le bouddhiste, le vide est non-esprit. Le taoïste adopte une attitude positive afin de communier avec le Grand un. Le non-esprit du bouddhiste vise à l'illumination afin de percevoir la réalité ultime et de se libérer de la grande transformation.

La beauté du jeûne de l'esprit suggère une transformation spirituelle qui libère le moi de sa condition conventionnelle et limitée, pour lui permettre de goûter et d'apprécier cette vie et un monde rempli d'expériences éphémères et phénoménales. Les artistes percevaient les choses moins avec leurs yeux qu'avec le jeûne de l'esprit et à la lumière du principe du vide, puisque seul l'esprit était capable de percevoir le principe sous-jacent des choses : le vide empli de force vive *qi*. *Kong-vide*, le mystère ultime, est l'expression à la fois de la cosmologie et de l'esthétique et du mécanisme de la visualisation chinois. Il exige une tranquillité d'esprit capable d'embrasser l'ensemble des transformations et des mouvements du vide.

QUESTIONS



Quel rapport y a-t-il entre vide et jeûne de l'esprit ?



Pourquoi le jeûne de l'esprit est-il si important pour la création artistique ?



Le jeûne de l'esprit de Zhuangzi a-t-il un sens à la fois épistémologique et esthétique ?

2 LE POUVOIR PACIFIQUE DE LA BEAUTÉ SELON YANAGI SŌETSU

INTRODUCTION

Yanagi Sōetsu (ou Yanagi Muneyoshi, 1889-1961) est un philosophe de la religion japonais, chef de file du mouvement de l'art populaire *Mingei*. Son père était vice-amiral de la marine impériale, et Yanagi grandit dans un milieu aristocratique raffiné. Il étudia la philosophie occidentale à l'Université impériale de Tokyo, puis devint un membre actif du mouvement artistique *Shirakaba* (Bouleau blanc) dans les années 10. La découverte de la poterie populaire coréenne de la dynastie Yi, en 1914, lui révéla la richesse des artisanats traditionnels en Corée, au Japon et dans d'autres parties du monde. Parallèlement, il se prit d'un intérêt grandissant pour la philosophie extrême-orientale, et se plongea dans l'étude du bouddhisme, notamment des écoles japonaises du zen et de la Terre pure. En 1926, en collaboration avec Bernard Leach (1887-1979), Hamada Shōji (1894-1978) et quelques autres, Yanagi annonça son intention de constituer une collection nationale d'art populaire et lança le concept de *Mingei*. En 1936, avec le soutien de mécènes privés, il inaugura le Musée japonais des arts populaires de Tokyo, y exposant des œuvres artisanales du Japon, de Corée, de Chine, d'Angleterre et d'autres pays. Cette collection témoigne de la remarquable variété des arts populaires à travers le monde et de leur beauté simple et sobre. Yanagi est l'auteur de nombreux écrits sur des sujets situés à l'intersection de l'art, de l'esthétique et de la religion. Dans l'extrait qui va suivre, Yanagi exprime un pacifisme original fondé sur la conviction que le sens de la beauté est commun à toutes les cultures. Il y explore la possibilité de surmonter l'opposition entre Nord et Sud, Est et Ouest, dans le domaine du beau.



TEXTE *ARTISAN ET INCONNU*, YANAGI SŌETSU



L'Est et l'Ouest

Il y a peut-être autre chose dans le domaine de la beauté. C'est une évidence que la plupart des hommes désirent la paix et maudissent la guerre ; c'est une évidence de dire qu'il n'est pas aisé de parvenir à la paix. Suffit-il de dire que la guerre est le châtiment de la faute et que vainqueurs et vaincus le partagent de même ? Plus directement compréhensible peut-être est le fait que l'homme essaie de résoudre ses différences par les moyens politiques, considérant d'abord l'avantage qui peut en résulter pour son propre pays. Dans ces circonstances, la guerre n'est-elle pas inévitable ?

Je crois cependant que l'homme peut dépasser les barrières nationales, et je pense que c'est dans le domaine de la beauté qu'il peut plus facilement le faire. En vérité, même dans le monde de l'art, des discussions s'élèvent au sujet de théories et de principes opposés. Néanmoins, lorsqu'un objet est beau, il l'est indéniablement ; il a le pouvoir, par son charme universel, au moins temporairement, de faire oublier aux gens leurs nationalismes égoïstes. Voici l'une des vertus de la beauté : elle a le pouvoir de faire que l'homme s'oublie lui-même et de mettre ainsi un terme aux luttes.

Heureusement, chaque nation trouve dans son art propre le moyen d'exprimer sa perception particulière de la beauté. En regardant l'art de chaque peuple, en l'aimant et en le respectant, je crois que toutes les nations du monde peuvent atteindre une harmonie spirituelle. En fait nous devrions être reconnaissants qu'il y ait des objets de beauté capables de briser les barrières entre l'Est et l'Ouest, le Nord et le Sud. Sitôt qu'il y a dualisme et opposition, la paix est rompue. Mais, comme nous le savons, il existe au-delà de cette opposition un monde où le dualisme est éliminé, et il doit y avoir une route qui y conduit. Je ne suggère pas que l'Est et l'Ouest soient d'une seule et même couleur ; la polychromie doit demeurer, mais ne tombons pas dans les querelles. Le royaume de l'harmonie est la seule demeure de l'homme ; mais le chercher seulement à l'Est ou à l'Ouest est injuste et une décision malheureuse.

Un jour un abbé zen vit un disciple s'apprêter à quitter le temple :
L'abbé : "Où vas-tu ?"
Le disciple : "Je m'en vais chez moi, vers l'Ouest."
L'abbé : "Je veux t'inviter à la maison de l'Est. Veux-tu venir ?"
Le disciple : Je crains de ne pas pouvoir."
L'abbé : "Dans ce cas ta maison n'existe pas encore."

Telle est la leçon de l'abbé : un homme de l'Ouest peut à la rigueur faire sa maison à l'Ouest, mais tant qu'il y demeurera attaché, il ne sera pas capable de trouver sa vraie demeure, même à l'Ouest. Opposé à l'Est, l'Ouest n'est que l'Ouest dualiste, et pas l'Ouest où l'esprit peut demeurer en paix.

Je voudrais citer une dernière anecdote bouddhique, elle concerne Hui-neng (638-713 ap. J.-C.), le sixième patriarche du Zen que nous avons déjà rencontré. Alors qu'il était encore un jeune homme et avant d'être admis comme disciple, il fut soumis par le maître zen, Hung-jen (601-674 ap. J.-C.), à l'examen suivant :

Hung-jen : "Pourquoi es-tu venu ?"
Hui-neng : "Je suis venu pour apprendre le bouddhisme."
Hung-jen : "D'où viens-tu ?"
Hui-neng : "Je viens du Sud."
Hung-jen : "Les hommes du Sud sont tous comme des singes, ils ne peuvent comprendre le bouddhisme, va-t'en immédiatement."
Hui-neng : "Peut-être que sur terre le Nord et le Sud existent… mais au Royaume de Bouddha, ils ne peuvent exister."

Il fut immédiatement admis. Le Nord et le Sud, l'Est et l'Ouest, disait-il, font deux et pourtant ils ne sont pas deux. Je crois que si nous pouvons un jour accepter cela, nous ne connaîtrons pas de plus grande béatitude. La principale raison d'être de l'esthétique est de mettre en valeur cette vérité fondamentale.

”

Yanagi Sōetsu, *Artisan et inconnu : perception de la beauté dans l'esthétique japonaise*, adaptation de Bernard Leach et traduction de Mathilde Bellaigue, Paris : © Editions L'Asiathèque, 1992, pp. 79-81.

COMMENTAIRE

1. La conception bouddhiste de la beauté. Dans la première partie de son essai, Yanagi tente de définir l'attrait de l'art populaire du point de vue du bouddhisme. Il présuppose que le but de la pratique bouddhiste est l'illumination, qui est l'état de libération de toute dualité. Parce qu'il dépasse le dualisme du beau et du laid (不二美), un bol coréen de la dynastie Yi (1392-1910) façonné par un potier anonyme est l'illustration de la beauté véritable. Les potiers anonymes ne cherchaient nullement à produire une pièce qui soit « belle ». Ils étaient sans doute pauvres et analphabètes, et fabriquaient des bols pour subvenir à leurs besoins quotidiens, sans aucune conscience d'eux-mêmes. Ils appartenaient à une tradition artisanale qui les assurait du caractère plaisant et agréable de leur production pour ceux qui allaient s'en servir. La conscience de soi est aussi un dualisme, dans la mesure où elle instaure une distinction entre le sujet et l'objet, le soi et l'autre. Le potier vivait dans un monde où identité et conscience de soi n'avaient pas d'importance, et l'attrait de leur artisanat réside dans cette absence de prétention. Yanagi cite l'exemple des « artistes » japonais qui se sont consciemment efforcés d'imiter la céramique populaire coréenne, et échouèrent selon lui dans leur tentative de reproduction du motif hakeme, né d'une utilisation « désinvolte » du pinceau, là où « les artisans coréens réussirent sans intention de créer aucun effet particulier ».

2. L'art transcende les frontières. L'attrait de l'art populaire est universel. La vaisselle de grès du XIVe siècle anglais, du XVIIe siècle coréen et de l'Okinawa du XIXe siècle prend les formes, les couleurs et les styles les plus divers, mais toutes ces pièces dans leur diversité partagent la même fonction qui est de servir à l'usage quotidien des populations, ainsi qu'une beauté véritable, transcendant le dualisme du beau et du laid. Il n'y a ni Nord ni Sud, ni Est ni Ouest dans le bouddhisme, pas plus que dans l'univers du *Mingei*. L'apport de Yanagi doit également être souligné pour sa reconnaissance de traditions considérées comme mineures : s'agissant de l'artisanat japonais, il a été le premier à intégrer la production marginalisée de l'archipel d'Okinawa et des Aïnous (peuple autochtone du nord du Japon) dans le giron de la culture nationale.

3. L'unité dans la diversité. Yanagi n'envisage pas l'universalité comme une unité moniste, mais comme une unité dans la diversité : « Je ne suggère pas que l'Est et l'Ouest soient d'une seule et même couleur ; la polychromie doit demeurer, mais ne tombons pas dans les querelles », écrit-il. Le *Mingei* rejette l'uniformité pour célébrer la diversité. Chaque pièce artisanale faite à la main porte la marque de la tradition, en même temps qu'une touche personnelle. Pour prendre l'exemple de l'artisanat d'Okinawa et des Aïnous, leur intégration à l'art national ne signifie pas qu'ils sont subsumés dans la majorité et perdent leur originalité, ou alors cette inclusion équivaudrait à une colonisation des traditions locales. De même, lorsque Yanagi nous dit que dans le bouddhisme, il n'y a ni Nord, ni Sud, ni Est, ni Ouest, il ne s'agit pas pour autant d'uniformité : ils « font deux et pourtant ils ne sont pas deux ».

La théorie de l'esthétique bouddhiste selon Yanagi a suscité certaines critiques. D'abord, comme il le reconnaît lui-même, l'esthétique bouddhiste ne correspond à aucun domaine d'études, et on pourrait contester son interprétation des concepts bouddhistes. On a reproché à la notion de *Mingei* de promouvoir, involontairement, un « nationalisme culturel », voire même un « colonialisme esthétique ». Ensuite, la vision qu'a Yanagi de

« l'artisan » pèche sans doute par son caractère artificiel. Lui-même était né dans une famille privilégiée et n'a jamais connu le dur labeur de l'ouvrier manuel. Tout en s'élevant contre le mercantilisme, il idéalisait la condition ouvrière et n'avait pas réfléchi à la réalité de l'exploitation. Enfin, le mouvement *Mingei* a contribué à transformer l'artisanat traditionnel en une attraction touristique moderne, et en enfermant les objets dans un musée, les a mis hors de portée des gens ordinaires. Toutes ces critiques sont justifiées. Mais il convient aussi de reconnaître qu'elles s'appuient sur le nationalisme et le déséquilibre économique — soi-même contre l'autre, riches contre pauvres, mercantilisme contre idéalisme —, une forme de dualisme et d'opposition incontournable dans le mode de raisonnement qui est le nôtre. Or c'est précisément ce que Yanagi s'est efforcé de dépasser par le biais de l'esthétique, afin d'apprécier sereinement la réelle beauté de l'art populaire.

QUESTIONS



Penser à quelque chose (un objet, un lieu, une personne, un morceau de musique, etc.) représentant l'incarnation même de la beauté. Pensez-vous que cette beauté puisse être appréciée par des personnes d'autres cultures ? Expliquer pourquoi.



Penser à la beauté véritable, celle qui échappe au dualisme du beau et du laid. Donner un exemple de quelque chose de réellement beau, mais non dans le sens habituellement donné à ce mot. Expliquer votre choix.



Yanagi dit que la vraie beauté est inhérente aux productions des artisans anonymes, qui reproduisent inlassablement les mêmes formes. Quelle différence y a-t-il entre leur production et les produits industriels, et entre leur production et les œuvres d'un artiste reconnu.

REMERCIEMENTS

Ce projet a bénéficié des contributions de nombreux collègues. Si toutes n'ont pas été retenues, leurs remarques n'en ont pas moins guidé la mise en forme des textes et des commentaires qui les accompagnent. Nous tenons tout particulièrement à remercier pour leur aimable soutien Marta Kudelska, Rafal Banka, Ashok Vohra, Chanreon Pa, Shantikumar Hettiarachi, Alfredo Co, Nur Surayyah Mabhubala Abdull, Michael Dua, Julispong Chularatana, Manuel Dy, Anand Amaladass, Erino Ozeki, Jeya Rasiah, Michael Amaladoss, Vally Mendonca, John Giordano, Preciosa de Joya, Peter Murphy et Syrine Snoussi, Luca Scarantino, pour ne citer qu'eux. Jinli He et Swanna Satha-Anand ont également rendu au comité des services inestimables lors de la réalisation du volet Asie et Pacifique du projet.


Une perspective Sud-Sud

AMÉRIQUE LATINE ET CARAÏBES



Coordonné par

Enrique Dussel



INTRODUCTION

La philosophie latino-américaine, au sens d'« amour de la sagesse » (*philo-sophia*), est vieille de plusieurs siècles, comme en témoigne l'existence, dans les grandes cultures urbaines d'Amérique (en Mésoamérique, du nord du Mexique jusqu'au Pérou des Incas), de « sages » (cultivant la « sagesse » ou *sophia*) reconnus comme titulaires d'une fonction spéciale au sein de l'organisation sociale. Citons par exemple les *tlamatinimes* chez les Aztèques, ou les *amautas* dans la société inca[122]. Leurs visions cosmologiques, astronomiques et philosophiques distinguaient de multiples « ciels » (comme dans la pensée chinoise et chez Aristote lui-même) et mondes souterrains, définis avec précision et revêtant une signification ontologique, éthique et politique. Dans ce système de gouvernement, l'État était fondé sur les divinités astronomiques qui, notamment chez les Toltèques (à l'époque classique au Mexique, de l'an 300 à l'an 700, lorsque la ville de Teotihuacan comptait plus de cent mille habitants), atteignirent un statut de canon, qui fut perpétué principalement par les Aztèques et les Mayas. Des rois tels que Tlacaélel (1398-1480) ou Nezahualcóyotl (1402-1472) sont des exemples de chefs politiques philosophes, à la fois mystiques et gouvernants exemplaires.

Cette première époque philosophique, semblable à celle des présocratiques en Grèce, fut violemment confrontée à la brutalité de la Conquête, qui inaugurait pour l'Europe l'ère de la modernité, de l'ouverture et de l'organisation du système-monde en 1492. Durant un siècle, les premiers débats éthiques et politiques agitèrent le monde moderne (100 ans avant Descartes) autour de la question de la nature humaine des autochtones américains (niée dans les actes fondateurs du colonialisme). Un deuxième thème de discussion portait sur la légitimité de cette domination exercée sur d'autres peuples, royaumes, cultures et civilisations. En 1550, Felipe Ginés de Sepúlveda et Bartholomé de las Casas débattirent longuement à Valladolid devant l'empereur Charles Quint du bon droit de cette conquête, et les conclusions de cette controverse ont été acceptées, sur le plan philosophique, par presque toute l'Europe jusqu'à nos jours. Les Caraïbes ont été le lieu où l'Europe se vit confrontée à une altérité jamais soupçonnée, condition importante pour l'émergence d'une pensée philosophique.

Durant trois siècles (du XVIe au XVIIIe siècle), dans des dizaines d'universités (dont certaines aussi prestigieuses que Salamanque, Coimbra ou Oxford) et dans certains collèges universitaires, on enseigna une philosophie scolastique moderne qui ne se limitait pas à reproduire la pensée européenne, mais dans laquelle les questions astronomiques, physiques, éthiques et politiques nées du dialogue avec les cultures primitives étaient fréquemment débattues.

Avec les Lumières (*Aufklärung*) commença une profonde rénovation qui n'était pas elle non plus une simple imitation du mouvement philosophique européen. Cette philosophie, dans les mains des fils d'Espagnols (*criollos*) et des métis, indiens et afro-américains, a posé les fondements de la pensée politique qui justifiera la guerre d'indépendance contre l'Espagne, le Portugal et même la France (cycle qui s'étend à peu près de 1804, avec Haïti, jusqu'à la libération définitive du Mexique ou du Brésil en 1821). La philosophie politique fut alors l'arme théorique des patriotes durant les guerres anticolonialistes, principalement inspirée d'un courant de pensée espagnol (tel que l'école *suareciana* démocratique qui proclamait que le pouvoir politique résidait dans le peuple et lui revenait par un contrat secondaire par rapport au roi).

Après l'étape d'émancipation, la philosophie (toujours à visée principalement politique) va se scinder en deux écoles. D'un côté, l'école conservatrice, qui regarde vers le passé et récupère la période coloniale

[122] En ce qui concerne ce thème ainsi que les suivants, voir Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000)*, Siglo XXI, Mexico, 2011, p. 1 à 111 ; Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico lationamericano*, Bilbao : Université de Deusto, 2004, p. 885 ; Nuccetelli, Susana, Ofelia Schutte et Otávio Bueno (eds), *A Companion to Latin American Philosophy,* Malden : Wiley-Blackwell, 2010, p. 555. Ces trois ouvrages proposent une bibliographie très complète et actualisée.



sans cesser d'affirmer l'autodétermination républicaine et nationale face aux nouvelles puissances (comme l'Angleterre, la France et les États-Unis), et de l'autre, l'école libérale, davantage influencée par la philosophie française et nord-américaine et dont le discours démocratique tend à rejeter le passé (autochtone et colonial hispanique) et à se tourner vers le Nord en tentant d'imiter la civilisation technique anglo-saxonne et la vision politique de la Révolution française.

Vers le milieu du XIXe siècle, la pensée positiviste s'affirme avec force, influencée par Auguste Comte, qui prétend justifier l'intégration de la civilisation latino-américaine dans le mouvement des Lumières et de l'Ère industrielle. Ce courant philosophique a le mérite d'avoir lancé un processus d'éducation publique gratuite qui élève le niveau des masses populaires.

Au début du XXe siècle, la philosophie revient dans les universités (après s'en être éloignée depuis le début du XIXe siècle), où un mouvement spiritualiste et vitaliste (inspiré de la philosophie de l'Espagnol José Ortega y Gasset, et depuis 1930 de Martin Heidegger et de la phénoménologie) instaure la philosophie universitaire antipositiviste. Les mouvements ouvriers anarchistes et l'influence du socialisme européen trouvent un terrain propice en Amérique latine où apparaît une mouvance marxiste initiée par Juan B. Justo en Argentine et José Carlos Mariátegui au Pérou.

La période s'étendant entre les deux guerres dites mondiales (1919-1945) et l'extension des nationalismes ouvrent la voie au développement de la philosophie existentielle et de l'existentialisme (de Heidegger à Jean-Paul Sartre), qui approuve la levée des mouvements populaires.

L'après-guerre engendrera au contraire un attachement à une pensée d'orientation épistémologique, linguistique et analytique qui se révélera véritablement durant les dictatures militaires (1964-1984).

Les philosophies bâties sur les mouvements populaires de la période post-populiste (populisme hégémonique de la crise de 1940 qui se termine par la chute de Jacobo Arbenz au Guatemala), toujours vivaces dix ans plus tard (et inspirées de la théorie de la dépendance), reviendront sur le devant de la scène au début des années 80.

L'école d'histoire de la philosophie latino-américaine (fondée dès les années 40 par Leopoldo Zea, Arturo Ardao et Francisco Romero) prendra de l'ampleur à partir de 1970, donnant naissance à la fameuse philosophie latino-américaine de la libération qui rejoindra les philosophies politiques des années 90, adossées à des mouvements politiques tels que la révolution cubaine (dès 1959), le socialisme démocratique de Salvador Allende au Chili, le sandinisme au Nicaragua (1979), le zapatisme au Mexique (1994), la révolution bolivarienne au Venezuela (1999), et, enfin, à la figure d'Evo Morales en Bolivie (Président de la République d'origine indienne autochtone, après 500 ans de domination coloniale et culturelle). Tous ces mouvements font aujourd'hui l'objet d'une importante production philosophique, non seulement sur le terrain politique, mais aussi dans les domaines de l'éthique, de l'esthétique, de l'épistémologie au sens large du terme, ainsi que de la philosophie économique (issue d'un marxisme rajeuni), anthropologique, sociale et écologique.

Il convient d'y ajouter un mouvement philosophique créatif qui prend en compte les différentes positions relatives au genre, en particulier les courants féministes, et qui dénonce la discrimination raciale et sociale, et celle qui s'exerce à l'encontre des personnes âgées, des mouvements marginaux, des cultures autochtones, etc.

Un profond renouveau philosophique, critique de l'eurocentrisme, est en train de voir le jour en Amérique latine et jette les bases d'une décolonisation épistémologique qui s'étend à l'ensemble des sciences sociales du continent culturel.



I COSMOLOGIE ET PERSONNE HUMAINE

Cette partie présente quelques exemples des grandes cosmologies des peuples originaires d'Amérique latine et met en relief la sagesse de penseurs célèbres ou des écoles et communautés les plus importantes. Nous aborderons les principales conceptions de la philosophie nahuatl, andine et maya-quiché. Nous situons ainsi la naissance de la philosophie latino-américaine au début du XIVe siècle (à partir de l'année 1300), avec les *amautas* chez les Incas et les *tlamatinimes* chez les Aztèques. Ces philosophies des origines représentent l'héritage symbolique de la région latino-américaine et ses racines culturelles les plus profondes.

1 I LA PHILOSOPHIE NAHUATL

INTRODUCTION

Le développement des civilisations de langue nahuatl de la région centrale du Mexique s'étend sur une longue période historique qui compte plusieurs cycles d'expansion, notamment l'époque teotihuacan (IVe-VIIe siècles après J.-C.), toltèque (VIIIe-XIIe siècles après J.-C.) et, enfin, la période aztèque ou mexicaine qui s'est prolongée jusqu'à la conquête espagnole et dont on peut affirmer que d'anciens vestiges culturels perdurent de nos jours chez les peuples amérindiens contemporains.

Tout au long de ce développement culturel, les Nahuatls ont créé de grands centres urbains et utilisé des systèmes calendaires complexes, des livres ou codex, des *amoxcalli* ou « maisons des livres », ainsi que des écoles, le tout régi par une organisation sociale, politique, religieuse et économique dont on possède de nombreux témoignages.

Certains de ces témoignages montrent ce que fut la pensée religieuse, la vision du monde et les interrogations, pour ainsi dire philosophiques, attribuées à des sages – *tlamatinimes* – dont certains, entre autres Nezahalcóyotl, Tecayahuatzin et Tlaltecatzin, nous sont familiers. L'accès à ce corpus documentaire conservé dans les archives et bibliothèques du Mexique, des États-Unis et de différents pays européens a permis de mener des recherches et de faire connaître ce qu'il convient d'appeler la philosophie nahuatl.

Le philosophe mexicain, Miguel Léon Portilla écrit dans son livre *Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*[123] :

« Culture et philosophie des métaphores, [la philosophie nahuatl] n'aspirait pas à lever complètement le voile du mystère, mais elle fit sentir à l'homme que la beauté était sans doute l'unique réalité. À la fois pensée et aspiration, elle avait pour objectif de donner aux êtres humains le visage de la sagesse en suscitant chez eux le désir de capturer les chants et la beauté. Dans sa recherche du Beau, l'homme nahuatl entrevoyait que le simple fait d'embellir, ne fût-ce qu'un instant, toute chose amenée à se rompre, se décomposer et disparaître, pouvait répandre la vérité dans le cœur et dans le monde.

[123] Miguel Léon Portilla, *Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, Mexique : UNAM, 2006, pp. 322-323.



Telle fut, selon toute apparence, l'âme de la pensée philosophique nahuatl. Une conception valable peut-être dans son essence pour un monde tourmenté comme le nôtre. “Fleur et chant”, le chemin de l'homme qui, bien que conscient de ses propres limites, ne se résigne pas à ignorer ce qui peut donner un sens à sa vie.

C'est sur ce principe que les *tlamanimes* appréhendaient le monde et structuraient leur culture. Parallèlement à une technique embryonnaire, ils surent élever leur esprit vers une pensée mathématique les amenant à contempler “la course des astres sur les chemins célestes” et l'un des plus hauts sommets de la pensée philosophique qui leur permit de voir et de comprendre la vie à travers les fleurs et les chants. Cependant, cette même condition captive d'amoureux des astres et de la beauté causa leur perte au moment de la Conquête. Un peu comme si le monde, changeant selon une mystérieuse dialectique, avait ourdi une vengeance. La culture de la métaphore et des nombres fut détruite par des armes de fer et de feu. Elle s'évanouit comme un songe : “leur plumage de quetzal se déchira, leurs statues de jade furent mises en pièces” et seul le souvenir resta. Le souvenir d'un monde beau, vénéré et véritable, jusqu'au jour où la beauté dut fuir et retourner à ses origines, vers le monde “de ce qui nous dépasse”, quand les sages furent abattus, les codex brûlés et les sculptures et les palais réduits en un chaos de pierres.



Il convient cependant de souligner que face au malheur venu de l'extérieur, les nahuas, “visages sages et cœurs fermes”, ont su jusqu'à la fin conserver la dimension humaine de leur nature profonde. Lors de leur dernière confrontation face à Cortés et les 12 premiers missionnaires, après avoir exposé leurs raisons, les tlamatinimes n'hésitèrent pas à déclarer, devant les ruines de leur culture : “Si, comme vous l'affirmez, nos dieux sont morts, il est préférable que vous nous laissiez mourir…”.

C'est ainsi que les tlamatinimes aimèrent leur culture, qu'ils vécurent dans leur monde et disparurent avec lui, dernière leçon d'un peuple qui avait découvert dans les fleurs et les chants un chemin pour la pensée. »

TEXTE *CANTARES MEXICANOS*[124]

“ Cette composition anonyme extraite du manuscrit *Cantares mexicanos* pose la question de ce qui peut donner un sens à l’action de l’homme sur la terre :

“Qu’a mis le hasard sur ta route ?
Par quels chemins erre ton cœur ?
C’est ainsi que tu livres ton cœur à toutes choses,
il va sans but : tu détruis ton cœur.
Que recherches-tu sur terre ?”

Dans d’autres chants du même recueil, qui insistent davantage sur le souci de trouver une réponse véritablement satisfaisante sur la terre, la question de la finalité de l’homme ici-bas est ouvertement posée :

“Où allons-nous ?
Nous sommes seulement venus naître.
Notre maison est l’au-delà :
là où séjournent les morts.
Je souffre : je n’ai jamais ressenti ni joie ni bonheur.
Suis-je seulement venu pour travailler en vain ?
Ce monde n’est pas celui où les choses se font.
Rien ne s’épanouit ici :
seul le malheur ouvre ses fleurs.”

La conviction que toute chose doit fatalement périr s’ajoute au doute quant à l’existence d’un au-delà :

“Emportons-nous les fleurs dans le pays de la mort ?
Sommes-nous morts où encore vivants là-bas ?
Où est le lieu de lumière
si celui qui donne la vie se cache ?”

Qui questionne n’est pas satisfait des réponses données par les croyances courantes. C’est pourquoi il doute et admet l’existence d’un problème. Il veut comprendre plus clairement le but de la vie et l’intérêt de s’épuiser sur la terre. Le destin de l’homme après la mort apparaît incertain quoi qu’en disent les doctrines religieuses. Évoquant les différentes strates du monde, un sage nahua s’interroge ainsi :

“Où irai-je ?
Où irai-je ?
Le chemin du dieu de la dualité.
Ta maison est-elle où séjournent les morts ?
Dans le ciel ?
Ou est-ce seulement ici, sur terre
Que se trouve le séjour des morts ?”

Ces réflexions et ces questions s’ajoutent à d’autres interrogations encore plus brûlantes :

“Les hommes sont-ils réels ?
Alors notre chant ne l’est plus.
Qui a la chance d’être debout ?
Qu’est-ce qui se réalise ?”

”

Cantares mexicanos II, tome 1, édition Miguel León Portilla,
México : Universidad Nacional Autónoma de México, Fideicomiso Teixidor, 2011.
Traduction de l’extrait en français par l’UNESCO.

[124] *Cantares mexicanos* peut être traduit littéralement par « Chants mexicains ».



COMMENTAIRE

L'étude des documents en langue nahuatl qui ont été conservés permet de discerner les thèmes les plus saillants de la pensée forgée par les *tlamatinimes* ou sages nahuas. On y perçoit, d'une part, leur vision du monde fondée sur une succession cyclique de périodes cosmiques qui apparaissent et disparaissent, mais chaque fois reviennent, comme dans une spirale, sous des formes plus élaborées. D'autre part, leur conception religieuse de la divinité, de ce qui est bon et de ce qui ne l'est pas, de la liberté et de l'au-delà.

Parmi les manuscrits dans lesquels sont consignés de tels questionnements, citons *les Cantares mexicanos*, collection de textes, dont plusieurs sont issus de la tradition ancienne, conservée à la Bibliothèque nationale de Mexico, et les nombreuses compilations du *Huehuetlahtolli Testimonios de la antigua palabra*, au contenu essentiellement moral et où est également posée la question du sens de la vie humaine. De même, dans plusieurs codex ou livres enrichis de peintures ou de glyphes, le thème des destins terrestres, le culte de la divinité ou les mystères de la mort sont traités de diverses manières.

Loin de constituer l'expression d'une pensée archaïque, ils reflètent l'image des êtres humains de toutes les époques. C'est pourquoi les témoignages de cette forme de philosophie intéressent de plus en plus de chercheurs. Ils offrent la possibilité d'approcher le raisonnement de peuples qui vécurent isolés pendant des millénaires. Ils permettent de connaître et de mesurer les points communs et les différences avec ceux qui, tandis que le reste du monde suivait un autre cours, ont tenté de trouver des réponses à leurs préoccupations et angoisses existentielles, à la recherche, comme le dit un texte en nahuatl, « d'une lumière qui semble se cacher ».

QUESTIONS

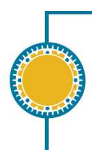


Quels éléments philosophiques reconnaissez-vous dans les textes aztèques ?



Que peuvent, selon vous, vous apporter les systèmes philosophiques des peuples des origines ?

ACTIVITÉ PÉDAGOGIQUE



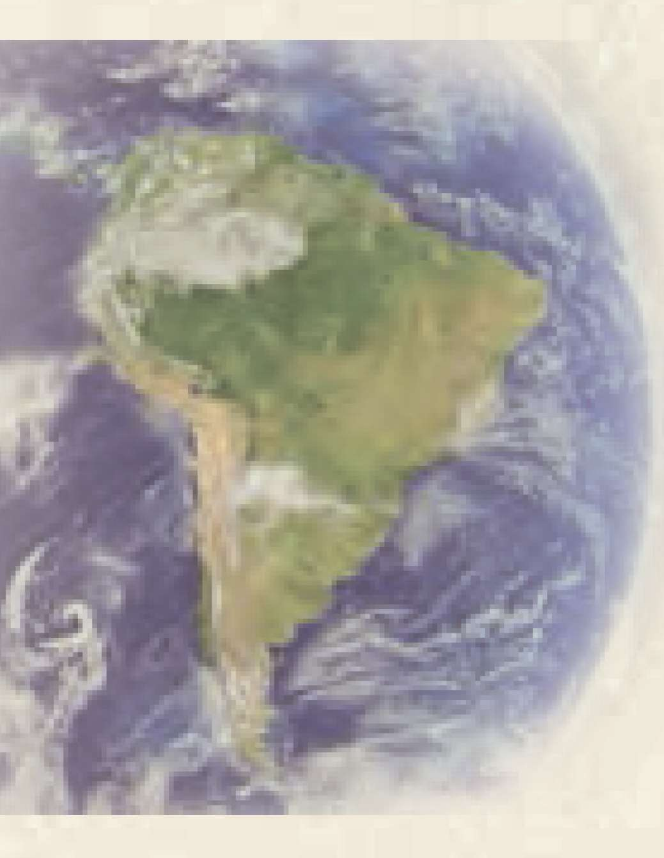
Rechercher en équipe sur Internet ou dans votre bibliothèque de plus amples informations concernant les conceptions philosophiques des premiers peuples de votre région, et déterminer quels sont les principaux messages relatifs au sens de la vie, à la politique et à l'éthique.



I COSMOLOGIE ET PERSONNE HUMAINE

2 LA PHILOSOPHIE ANDINE

INTRODUCTION



À l'arrivée des Espagnols, le *Tahuantinsuyo* s'étendait au nord jusqu'au fleuve Ancashmayo (actuellement Colombie et Équateur), au sud jusqu'au fleuve Maule (Chili) et à l'est jusqu'à Tucuman (Argentine). La preuve concrète de l'existence d'un groupe social qui a créé une forme propre de civilisation incite à la réflexion : ces hommes pensaient-ils ? Avaient-ils une vision structurée de Dieu, du monde, des hommes ? Comment et où trouver une réponse à ces questions ?

C'est sous la forme de la chronique, un genre littéraire qui rend compte de ce qui a été vu ou est advenu des peuples soumis, que le récit des *quipucamayos* s'est perpétué et que l'âme collective de ce peuple conquis a pu être saisie dans la langue et l'écriture espagnoles.

La présente synthèse de la pensée andine ou inca traite des conceptions de Dieu (*Wiracocha*), du monde (*pacha*) et de l'homme (*runa*). Puisant dans les chroniques du XVIe siècle, elle suit, pour chaque concept, une progression qui part du mythe, passe par la poésie et aboutit à la réflexion. En effet, la pensée inca n'est pas exclusivement mythique, mais débouche sur des principes abstraits de nature rationnelle.



TEXTE LE POÈME DE *TICCI WIRACOCHA*

Nous allons maintenant analyser le célèbre poème à la gloire de *Ticci Wiracocha* qui figure en quechua dans la chronique de Joan Santacruz Pachacuti Yamqui. Les extraits du poème invoquant *Wiracocha* sont les suivants :

“

Ô *Wiracocha*, puissance de tout ce qui est !	*Ah Uiracochanticçicapac*
De toute lumière naissante	*vilca ulcaapu*
Tu es l'origine	*hinantima*
Créateur du monde,	*Pachacamac*
Créateur de l'homme,	*Runavallpac*
Du monde d'en haut,	*hananpachap*
Du monde d'en bas,	*hurinpachap*
De l'océan immense,	*cochamantarayacpa*
Seigneur tout puissant,	*apoticcicapac*
De l'univers	*hinantima*
Tu es l'architecte.	*uttacticci*
Puissance de tout ce qui est,	*capac*

”

Comme on peut l'observer dans ce passage, l'œuvre [de *Wiracocha*] est ici décrite avec précision comme un ensemble fini et achevé dans le temps et dans la réalité objective. À l'inverse, d'autres vers insistent sur le caractère indéfinissable de *Wiracocha* et l'impossibilité de l'approcher ou de le voir véritablement, et le supplient ainsi :



Qui es-tu ?	*Pincanque*
Où es-tu ?	*Maycanmicanque*
Ne pourrais-je te voir ?	*mana*
Que penses-tu ?	*choricayquiman*
Parle donc !	*ymactan ñinqui*
	rimayñi

”

Dans le poème dédié à *Ticci Wiracocha*, les interrogations suivantes se réfèrent à la cosmologie inca :

Dans le monde d'en haut	*hananpichum*
ou dans le monde d'en bas	*hurimpichum*
ou à côté du monde	*quinrayninpichum*
où est ton trône majestueux ?	*capacosnoyqui*

Et encore :



Vérité d'en-haut	*ananchiccha*
Vérité d'en bas	*hurinchiccha*
Seigneur,	*apo*,
De l'univers	*hinantima*
Tu es l'architecte.	*lluctacticci*

Juan de Santacruz Pachacuti, *Relación de Antigüedades de este Reino del Perú*, sommaire analytique et glossaire de Carlos Araníbar, Lima : Édition Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 429. Traduction de l'extrait en français par l'UNESCO.

COMMENTAIRE

1. *Wiracocha* ou le pouvoir et la souveraineté sur toutes choses. Présente en permanence dans la mythologie, la poésie, ou dans sa version christianisée, cette entité a un caractère particulier : elle se définit dans un cadre temporel en perpétuelle évolution. Jamais perçue comme une notion finie, figée ou connue, elle acquiert au contraire une richesse et une signification accrues à travers son propre devenir dans le temps. Le thème de la double création constitue l'intérêt et l'originalité de la version mythique. La première, correspondant à l'eau en tant qu'élément primordial, s'opère dans l'obscurité, la seconde, renvoyant au feu, ou à la création des astres, se réalise dans la lumière.

Le poème qui figure en quechua dans la chronique de Joan Santacruz Pachacuti Yamqui dédié à *Ticci Wiracocha*, résume cette création sous une forme précise, finie et achevée dans le temps et dans la réalité objective : « Ô *Wiracocha*, puissance de tout ce qui est ! Tu es l'origine de toute lumière naissante, créateur du monde, créateur de l'homme, du monde d'en haut (*hananpachap*), du monde d'en bas (*hurinpachap*), de l'océan immense, Seigneur tout puissant (*apoticcicapac*), de l'univers (*hinantima*) tu es l'architecte (*lluttacticci*). Puissance de tout ce qui est (*capac*). »

En revanche, d'autres vers révèlent la nature indéfinissable, indiscernable de *Wiracocha*, et l'impossibilité de l'approcher et de le voir véritablement alors qu'on le sollicite : « Qui es-tu ? Où es-tu ? Ne pourrais-je te voir ? Que penses-tu ? Parle donc ! »

L'ambiguïté intrinsèque du poème qui limite la conception même de *Wiracocha* à une entité reconnaissable par son pouvoir, mais par ailleurs impossible à définir de façon précise ou parfaite, explique les variantes trouvées chez les chroniqueurs qui, au cours de leurs recherches, tentèrent constamment de l'enfermer dans une définition exacte et concrète, conformément aux exigences conceptuelles de la scolastique. À l'inverse, la prudence de la pensée indigène n'enferme pas *Wiracocha* dans une définition. En tant que principe défini,

il apparaît comme une nature bipolaire dont l'une des facettes connue et précise englobe l'ensemble de la création existant dans le présent (passé-présent), et l'autre reste inconnue, incompréhensible et suggère l'étendue de ses pouvoirs et son potentiel de réalisation (dans le futur). Son œuvre première offre des possibilités de perfectionnement et, de par sa capacité de corriger et améliorer sa création, il atteint alors un caractère essentiel, plus important que la notion de « pouvoir et souveraineté sur tout ce qui existe », en se faisant principe ontologique.

2. *Pacha* (le monde). La version mythique apporte des précisions concernant l'organisation du monde par *Pacha Yachachi* ou *Tecsi Viracocha* et ses deux fils : *Tocapo Viracoha* – le concepteur, celui en qui toutes choses sont rassemblées – et *Ymai mama Viracocha* – celui qui détient le pouvoir et la souveraineté sur toutes choses.

Les passages du mythe, indépendamment de la recherche du trône majestueux de *Wiracocha*, évoquent par ailleurs toute une organisation cognitive du monde des animaux et des végétaux, ainsi que de l'environnement géographique dans lequel ils vivent.

La cosmologie inca divise l'espace universel en quatre mondes : le monde supérieur (*Hanan Pacha*), le monde plat inférieur (*Hurin Pacha*), le monde céleste (*Hinan Pacha*) et le monde invisible (*Ucu Pacha*) des entrailles de la terre (*Ticci muyup chaupi ucum*, le centre intérieur de la terre).

Deux lignes passent par le centre – ou nombril – du *Hurin Pacha*, l'une horizontale et l'autre verticale, et délimitent les quatre grands quartiers de la terre : la division en quatre suyos – *Tahuantinsuyo* – signifie que celle-ci se déploie vers ces quatre secteurs dont Cuzco est le centre.

Le savoir des Incas reposait sur une connaissance expérimentale, empirique. À ce propos, il convient de souligner que, selon toute apparence, le niveau de connaissance du *Tahuantinsuyo* était tel qu'il dépassait les possibilités de la transmission orale. Les chroniques regorgent en effet de références aux sages – *amautas* –, qui transmettaient leurs récits aux Espagnols par le biais des *quipus*, véritable méthode mnémotechnique. Il s'agissait d'un système permettant le stockage et la transmission du savoir, des connaissances et des expériences acquises qui fut supplanté par l'écriture en raison de sa complexité. Felipe Guamán Poma de Ayala, grâce aux *quipus*, consigne que quatre générations se succédèrent : *Pacarimoc Runa*, le peuple de l'aube, de la venue, de la naissance ; *Variruna*, le peuple primitif qui commença à travailler la terre ; *Purunruna*, le peuple paysan nomade, et *Aucaruna*, le peuple guerrier de ce pays qui fut le premier à s'installer dans les hautes terres où il construisit des forteresses sur des monts et des rochers inaccessibles pour pouvoir se défendre. D'après Guamán Poma de Ayala, ces périodes s'étalèrent sur environ 5 300 ans et s'achèvent par la conquête des territoires par les Incas.

3. *Runa* (l'homme). Dans la culture inca, les grandes questions relatives à l'homme – *runa* – ont trait à sa double création, la première dans l'obscurité, œuvre que la « divinité » elle-même considère imparfaite et élimine complètement pour créer ensuite un autre genre d'homme « dans la lumière ». Le fait que l'être suprême corrige sa création va marquer et illustrer un concept essentiel : l'homme doit « être capable de perfectionner tout ce qu'il fait ». Ce principe fondamental concernant l'être humain l'invite à emprunter une voie ascendante, celle du raisonnement, condition indispensable pour communiquer avec *Wiracocha*, car il faut pour ce faire « pouvoir voir », « pouvoir savoir », « savoir signaler » et « savoir réfléchir », ce qui, à l'évidence, signifie que la réalisation la plus aboutie de l'homme passe par la pensée ou la réflexion. Les règles régissant la conduite, ou code moral, se traduisaient par des formes particulières de condamnation de l'ébriété, de l'homicide, du vol, de l'oisiveté, l'adultère, les relations sexuelles forcées et contre nature, etc., preuve qu'une législation extrêmement rigoureuse contrôlait le comportement humain.

Cette conception de l'homme, ainsi que les différentes explications que nous avons développées sur Wiracocha et la vision de l'univers et du monde, montrent qu'il existait au *Tahuantinsuyo* une structure de pensée cohérente, à laquelle menaient l'expérience, la connaissance et la réflexion.

QUESTIONS

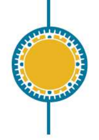


Avez-vous eu des difficultés de compréhension à la lecture du texte sur la philosophie andine ? Quels ont été les points les plus ardus ?



Considérez-vous que cette philosophie soit une forme de pensée originale, inédite et authentique, digne d'être étudiée ?

ACTIVITÉ PÉDAGOGIQUE



Débattre en groupe pour déterminer de quelle discipline relève ce texte. Son message a-t-il une portée significative pour notre mode de vie actuel ?



I COSMOLOGIE ET PERSONNE HUMAINE

3 LA PHILOSOPHIE MAYA-QUICHÉ

INTRODUCTION

Chez les Mayas, la pensée s'exprime à travers le langage symbolique du mythe, et cette pensée est religieuse dans la mesure où l'origine du monde et de l'homme s'explique par l'intervention d'êtres surnaturels. C'est dans les mythes cosmogoniques que le thème de la création est le plus développé. Les récits mythiques mayas les plus complets ont été retranscrits à l'époque de la Conquête dans l'alphabet latin appris auprès des frères espagnols, et sont ainsi parvenus jusqu'à nous. On compte environ 28 dialectes différents encore parlés aujourd'hui dans le vaste territoire maya (sud du Mexique, Belize, Guatemala et une partie du Honduras et d'El Salvador). Popol Vuh – Las antiguas historias del Quiché, extraordinaire ouvrage maya écrit en quiché dans la moitié du XVIe siècle, est considéré comme l'œuvre majeure de la littérature autochtone. Ce livre contient un mythe cosmogonique si bien structuré qu'il a servi de base à l'interprétation d'autres versions relatives aux origines, aussi bien dans les livres écrits dans d'autres dialectes mayas que dans les hiéroglyphes. En voici un extrait qui décrit la conception de l'homme chez les Mayas.



TEXTE *POPOL VUH*[125]

“ Lorsqu’il fut décidé de créer l’homme, on chercha de quoi devait être faite sa chair. Les Géniteurs, le Créateur et le Formateur appelés Tepeu et Gucumatz dirent alors : “Le temps est venu de commencer et achever notre œuvre et de faire naître ceux qui devront nous vénérer et nous nourrir, les fils éclairés, les vassaux civilisés ; que l’homme et l’humanité apparaissent sur la surface de la terre”. Ainsi parlèrent-ils.[…] De *Paxil* et de *Cayalá* vinrent les épis de maïs jaunes et les épis de maïs blancs […]. C’est ainsi qu’ils trouvèrent la nourriture, et la chair de l’homme créé, de l’homme façonné, fut faite de maïs. Celui-ci fut son sang, de cette nourriture fut fait le sang de l’homme. [...] De maïs jaune, de maïs blanc fut faite sa chair [...]. Et comme ils avaient l’apparence d’hommes, ils furent des hommes ; ils parlèrent, ils conversèrent, ils virent et ils entendirent, ils marchèrent, ils saisirent les choses ; ces hommes étaient bons et beaux et leurs visages étaient virils [...]. Ils furent doués d’intelligence ; ils virent et aussitôt leur vision s’étendit, ils purent voir, ils purent connaître tout ce que le monde offrait.[...] Leur sagesse était grande ; leur vue embrassait les forêts, les rochers, les lacs, les mers, les montagnes et les vallées. C’était en vérité des hommes admirables. Le Créateur et le Formateur leur demandèrent alors : “Que pensez-vous de votre état ? Ne voyez-vous pas ? N’entendez-vous pas ? Votre langage et votre façon de marcher ne sont-ils pas bons ? Voyez, alors ! Contemplez le monde !” leur dirent-ils.

Aussitôt, ils virent tout ce que le monde leur offrait. Ils remercièrent ensuite le Créateur et le Formateur : “En vérité nous vous rendons grâce deux et trois fois de nous avoir créés, nous avons reçu une bouche, un visage, nous parlons, nous entendons, nous pensons et nous marchons ; nous percevons parfaitement et nous connaissons ce qui est loin et ce qui est proche. Nous voyons aussi ce qui est grand et ce qui est petit dans le ciel et sur la terre. Nous vous remercions de nous avoir créés, ô Créateur et Formateur, de nous avoir donné l’être [...]” dirent-ils en rendant grâce [...]. Mais le Créateur et le Formateur n’entendirent pas ces mots avec plaisir… “Ce que disent nos créatures, nos œuvres, n’est pas bon ; ils savent tout, ce qui est grand comme ce qui est petit” dirent-ils. Les Géniteurs tinrent alors conseil une nouvelle fois : “Qu’allons-nous faire d’eux ? Que leur vue n’atteigne que ce qui est proche, qu’ils ne voient qu’une partie de la face de la terre ! Ce qu’ils disent n’est pas bon. Ne sont-ils pas par nature de simples créatures, façonnées par nous ? Faut-il qu’ils soient aussi des dieux ? Et s’ils ne voulaient pas procréer et se multiplier lorsque le jour naîtra, lorsque le soleil apparaîtra ? Et s’ils ne se reproduisent pas ?dirent-ils. Réfrénons un peu leurs désirs, car ce que nous voyons n’est pas bon. Devraient-ils par hasard être nos égaux, nous, leurs créateurs, qui pouvons embrasser de grandes distances, qui savons et voyons tout ? [...]” Ainsi parlèrent-ils et ils changèrent aussitôt la nature de leurs œuvres, de leurs créatures.

Alors le Cœur du Ciel jeta un voile sur leurs yeux qui s’embuèrent tel un miroir sur lequel on souffle. Leurs yeux se voilèrent et ils ne purent voir que ce qui se trouvait à proximité ; cela seul ils le voyaient distinctement [...]. La sagesse et toutes les connaissances des quatre hommes furent alors détruites [...] C’est ainsi que furent créés et façonnés nos aïeuls, nos pères, par le Cœur du Ciel et le Cœur de la Terre. Alors vinrent les femmes et elles furent leurs épouses [...]. ”

Adrián Recinos, *Popol Vuh : Las Antiguas Historias Del Quiché*,
Guatemala : Editoral Piedra Santa, 2007.
Traduction de l’extrait en français par l’UNESCO.

[125] *Popol Vuh* signifiant littéralement « livre de la natte » a été diversement traduit, notamment par le *Livre de la communauté* ou le *Livre du temps.*

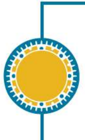


COMMENTAIRE

Cet extrait souligne l'idée que l'homme est un être qui se définit par son intelligence, sa conscience (de lui-même, du monde et du sacré) et par sa capacité à parler et à écouter : la communication humaine est l'essence de l'homme. Ces hommes, que les dieux avaient façonnés en pâte de maïs après plusieurs essais infructueux avec d'autres matériaux comme la boue, répondaient enfin à la finalité de leur création : vénérer et alimenter les divinités. Cela signifie que, pour le Maya, ce n'est pas l'esprit qui donne vie à la matière (comme dans la pensée judéo-chrétienne), mais la matière qui conditionne l'esprit. Les premiers hommes créés « voyaient tout », la vue étant ici le symbole de la connaissance qui englobe tout ce qui existe. Mais seuls les dieux détiennent le savoir absolu et l'accès à la connaissance des hommes a donc été limité. L'idée quiché que l'homme « atteint seulement ce qui est proche, ne voit qu'une partie de la face de la terre », car il n'est que la créature des êtres divins et dépend d'eux, est ici clairement exposée. La nature humaine est supérieure à celle des autres créatures terrestres (ce qui leur permet de vénérer les dieux et de croire en eux), mais reste toutefois contingente et limitée, car si l'homme possédait la connaissance absolue, il n'éprouverait aucun besoin : il ne procréerait ni ne vénérerait les dieux, il serait autosuffisant.

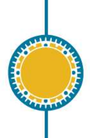
Cependant, les hommes peuvent, par une démarche personnelle, enrichir leurs connaissances : la sagesse n'est pas donnée mais s'acquiert ; il incombe à l'homme de se former (comme il est dit plus loin dans le Popol Vuh). Le sage est celui qui réalise pleinement la condition humaine dont la finalité ultime est d'entretenir et de vénérer les dieux. Par ailleurs, le stade de perfection initial est un état présexué : les êtres humains sont tous masculins à l'origine (vision logique dans une société patriarcale). Les limites imposées par les dieux imposent la différenciation sexuelle comme compensation à leur contingence, c'est pourquoi la femme apparaît seulement comme un complément de l'homme aux fins de la procréation. L'idée sous-jacente est que la division sexuelle serait le fruit de la relativité des choses, du manque et de la nécessité de survivre. La différenciation sexuelle s'explique par le besoin du « tu », de l'autre, pour exister et subsister. L'homme doit se transcender à travers sa descendance et s'appuyer sur des êtres supérieurs pour pallier son insuffisance et atteindre à la plénitude. Si l'homme était autosuffisant, il n'y aurait pas de dieux. Or, les divinités sont elles-mêmes contingentes : elles ont besoin des hommes pour subsister et sont dépendantes de la nourriture que l'homme doit leur procurer, notamment leur sang, et dans ce sens, le mythe montre que, dans la pensée maya, l'existence du cosmos tout entier est liée à l'action humaine.

QUESTION

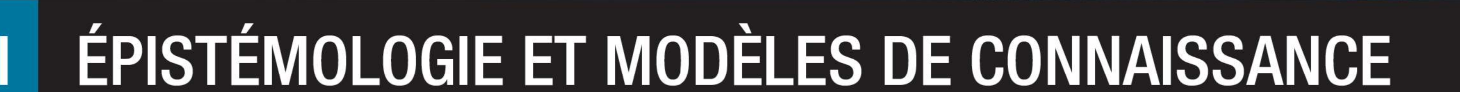


Dans le livre du Popol Vuh, il est question de l'origine du monde et de la vie de l'être humain. Pouvez-vous présenter un ouvrage de votre région qui témoigne de la naissance de la vie et du monde ?

ACTIVITÉ PÉDAGOGIQUE



Après avoir recherché les livres correspondant dans votre région au Popol Vuh, essayer de les comparer et d'évaluer les ressemblances et les divergences.



II ÉPISTÉMOLOGIE ET MODÈLES DE CONNAISSANCE

La discussion autour du caractère « authentique » de la philosophie latino-américaine atteignit son point culminant au XXe siècle, lors du débat qui opposa deux des philosophes les plus réputés de la région : le Péruvien Augusto Salazar Bony et le Mexicain Leopoldo Zea, fondateur, défenseur et promoteur passionné des études latino-américaines, pour lesquelles il mit en place une vaste et dynamique communauté de recherche. La question épistémologique majeure dans ce dialogue portait sur la possibilité d'une philosophie authentique, capable de refléter les aspirations les plus profondes et les processus les plus significatifs de la réalité latino-américaine. Une philosophie latino-américaine véritablement originale est-elle possible ? Quelles sont les conditions requises pour élaborer un discours « philosophique » authentique dans une région dépendante, dans un monde colonisé ? Qu'implique une philosophie pratiquée à la périphérie du monde moderne ? La réflexion de fond sur ce que doit être la tâche philosophique dans les pays latino-américains est l'une des principales préoccupations épistémologiques concernant la possibilité de créer sous ces latitudes des connaissances qui puissent contribuer à la pensée universelle.

1 | LES CAUSES DE L'INAUTHENTICITÉ PHILOSOPHIQUE SELON AUGUSTO SALAZAR BONDY

INTRODUCTION

Augusto Salazar Bondy (1925-1974) est un philosophe péruvien né à Lima le 8 décembre 1925. Il étudie la philosophie à la Faculté des lettres de l'Universidad nacional Mayor de San Marco. En 1950, il obtient un diplôme en sciences humaines avec un mémoire sur le thème « *El saber, la naturaleza y Dios en el pensamiento de Hipóloto Unanue* » (« Le savoir, la nature et Dieu dans la pensée de Hipólito Unanue »). En 1953, il reçoit le titre de docteur en philosophie, après présentation d'une thèse intitulée « *Ensayo sobre la distincción entre el ser irreal y el ser real* » (« Essai sur la distinction entre l'être irréel et l'être réel »), où se révèlent pleinement ses qualités d'universitaire ainsi que son intérêt pour des thèmes de recherche profondément philosophiques. Entre 1954 et 1955, il fait ses débuts comme professeur d'université intérimaire à San Marcos. En 1968, il publie ¿ *Existe una filosofía en nuestra América* ? (*Existe-t-il une philosophie dans notre Amérique* ?)[126] et *La cultura de la dominación* (*La culture de la domination*)[127], deux écrits dans lesquels il assume clairement sa position de philosophe critique face à la réalité nationale et latino-américaine, et qui sont le fruit d'une longue gestation, mûri depuis sa jeunesse. Parmi les multiples thèmes qu'étudie Salazar Bondy, celui de la domination et de l'aliénation lui permet d'établir un diagnostic de l'Amérique latine des années 60 et du début des années 70, et de participer à tout mouvement culturel visant la libération politique, économique et philosophique des pays en voie de développement. Il meurt à Lima le 6 février 1974.

[126] Augusto Salazar Bondy, *Existe una filosofia de nuestra America ?*, Mexico : Siglo XXI, 1968.
[127] Augusto Salazar Bondy, *La cultura de la dominación*, Lima : Moncloa, 1968.



TEXTE *DE CHARYBDE EN SCYLLA*, AUGUSTO SALAZAR BONDY

“ Nous voyons qu’il existe un groupe de Péruviens qui ne peuvent, ou ont le sentiment de ne pouvoir, vivre pleinement qu’à l’extérieur des frontières de leur pays. Ce phénomène bien connu de la distance qui sépare physiquement et spirituellement de leur pays les intellectuels, les professionnels émérites et tous ceux qui disposent de ressources économiques considérables revêt une profonde signification anthropologique : l’aliénation de tout un secteur de la communauté nationale. Mais celui-ci n’est malheureusement pas le seul qui soit touché. De diverses manières, les classes moyennes, les groupes qui forment la majorité de la population urbaine, les petit-bourgeois et les ouvriers qualifiés subissent l’aliénation par mystification et absence d’authenticité. Ils sont en effet de grands consommateurs de mythes et de grands mystifiés par les illusions qu’ils entretiennent sur leur pays et sur leur propre existence ; les intrépides défenseurs de “l’authentiquement péruvien”, de la “tradition”, du “créolisme”, ou plutôt, de toutes les formes d’une existence vidée de sa substance. Ils ignorent ce qu’ils sont et n’ont pas conscience de ce qu’ils peuvent être ; ils subissent l’aliénation de leur véritable possibilité d’être un peuple créatif, dynamique, libre. En troisième lieu vient la masse du petit prolétariat urbain, des paysans asservis, de tous les groupes victimes de discrimination et dépressifs qui subissent la plus radicale et la plus pénible des aliénations : l’exclusion des sphères élémentaires de l’humanité et la privation de la libre détermination de leur propre individu ou de la conscience de leur valeur en tant que personnes. ”

Augusto Salazar Bondy, *Entre Escilla y Caribdis*, troisième édition,
Lima : Instituto Nacional de Cultura del Perú, 1973.
Traduction de l’extrait en français par l’UNESCO.



COMMENTAIRE

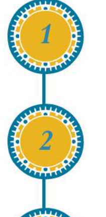
Le thème de l'aliénation s'inscrit dans le cadre de l'anthropologie philosophique, c'est pourquoi on ne peut en parler sans une réflexion préalable sur la nature de l'homme. Nous pouvons définir l'homme comme un être libre, placé dans un contexte historique où les circonstances sociales exercent sur lui quelque influence, mais où il a malgré tout une certaine marge de manœuvre pour prendre des décisions. Ceci nous permet de le définir également comme un être en devenir qui se construit en permanence jusqu'à sa mort.

L'homme, en tant que partie intégrante du monde, est de ce fait conditionné par un certain nombre de facteurs le privant lentement de son être. Ces modes de vie en feraient un aliéné, habité par le sentiment d'être étranger à lui-même, dépossédé de sa personnalité. L'aliénation est synonyme d'incapacité à exercer son libre arbitre. Elle peut s'imposer par la violence, comme ce fut le cas au Pérou lors de l'invasion espagnole, ou par des moyens plus subtils, comme le contrôle économique, social et culturel.

L'inauthenticité est l'une des caractéristiques de l'aliénation et survient lorsque les actes de l'individu sont en désaccord avec ses propres principes. Il y alors rupture entre ses idées et leur mise en pratique, entre ce qu'il dit et ce qu'il fait. C'est le cas notamment lorsque l'on recourt quotidiennement au mensonge, aux promesses sans lendemain. De tels comportements ne sont pas seulement un signe d'aliénation, mais se traduisent en outre par une dissimulation de la réalité. Ce phénomène, généralisé à l'échelle d'un pays, crée un divorce entre la réalité intrinsèque du pays et la pensée et l'expression de l'individu. L'imitation, c'est-à-dire le manque d'originalité de la pensée, et donc de l'action, est une autre de ses caractéristiques, véritable dissociation entre la culture dont on est issu et les actes quotidiens. Ainsi, bien qu'appartenant à une communauté héritière d'une culture millénaire, on mésestime cette culture et les avancées réalisées, alors que les formes de cultures étrangères sont exaltées et imitées. La mystification, qui apparaît lorsque les individus adoptent et avalisent comme autant d'éléments dignes d'admiration des faits, des personnages, des idées ou des institutions qui diffèrent de leur propre nature, est un autre signe d'aliénation : un leurre est paré de toutes les qualités.

Augusto Salazar Bondy jugeait toutefois avec optimisme que l'homme, de par sa grande capacité d'adaptation, pouvait entreprendre des actions qui lui permettent de vaincre cette situation d'inauthenticité, d'échapper à l'aliénation et de se libérer totalement. Même si cette libération est parfois éphémère, l'homme peut la reconquérir, illustrant de la sorte la dialectique de l'histoire de l'humanité : la lutte entre domination et libération.

QUESTIONS



Quelles sont les caractéristiques de la personne aliénée selon Augusto Salazar Bondy ?



Comment pensez-vous que l'on puisse s'affranchir de cette aliénation ? Quelles qualités doivent posséder les personnes qui ont su se libérer de cette aliénation ?

3

Quels sont les programmes de télévision qui alimentent l'aliénation de la conscience des élèves ? Quels sont ceux qui cherchent à éveiller chez eux une conscience critique ? Identifier et analyser ces programmes.

2 L'AUTHENTICITÉ DE LA PHILOSOPHIE LATINO-AMÉRICAINE SELON LEOPOLDO ZEA

INTRODUCTION

Leopoldo Zea (1912-2004) est l'un des philosophes mexicains les plus importants du XXe siècle et de notre temps, dont l'œuvre constitue une référence obligée dans l'étude et l'analyse de la réflexion philosophique au Mexique et en Amérique latine. La philosophie de Zea représente et exprime une manière d'analyser la réalité sociohistorique de l'être humain telle qu'elle s'inscrit dans le temps, là où l'acte de philosopher, la philosophie et le philosophe sont pris dans une relation avec la société, le contexte et le monde contemporain.

L'auteur de América como conciencia (L'Amérique comme conscience)[128], paru en 1953, a publié dès 1942 un article intitulé « En torno a una filosofía americana » (« Propos sur une philosophie américaine ») dans lequel il réfléchissait aux rapports entre l'acte de philosopher, la philosophie, l'histoire et la société en Amérique latine et dans le reste du monde. Zea définit la relation entre la philosophie, l'histoire et la société en un point où philosopher se fait selon une perspective particulière, fruit de circonstances concrètes auxquelles il s'agit d'apporter une réponse. Il expose sa conception de la philosophie et de son développement particulier en Amérique latine, et définit ainsi la tâche du philosophe en Amérique et, plus spécialement, au Mexique.

América como conciencia est un texte fondateur et pionnier de la pensée et de la philosophie en Amérique. Son auteur explique qu'à l'époque où il s'est lancé dans la philosophie, la question de l'existence possible d'une philosophie authentique en Amérique faisait régulièrement débat au sein de la communauté philosophique, qui s'interrogeait en outre sur les incidences d'un postulat tel que l'idée d'une philosophie américaine. Les exégètes et défenseurs d'une vision universaliste de la philosophie critiquaient cette position particulariste, arguant que la philosophie était universelle et éternelle et s'appliquait à l'ensemble du genre humain, ce pourquoi on ne pouvait l'enfermer et la réduire à l'expression d'un petit groupe de personnes. À l'inverse, Zea, dans une perspective historiciste, s'efforça d'envisager et de produire une philosophie américaine (latino-américaine), une histoire des idées et une philosophie de l'histoire.

Zea considérait que les penseurs latino-américains qui entendent philosopher s'alignent, la plupart du temps, sur les différents courants de l'universalisme philosophique occidental. Toute tentative d'élaborer une « philosophie américaine » est donc, de ce fait même, vouée à l'échec, puisque la philosophie se conçoit dans une perspective universaliste où le point de vue américain est à la fois une limite et un point de départ vers quelque chose de plus grand : l'universel. Toutefois, il faut dans ce cas considérer que la méthode et le point de départ utilisés sont déterminants.

Zea se demande s'il existe une philosophie authentiquement américaine et, si c'est le cas, en quoi consistent cette « philosophie authentique » et la « pratique authentique de la philosophie ». Pour lui, le travail du philosophe consiste à penser, observer, exposer et expliquer les problèmes que lui imposent les circonstances qui sont les siennes.

En effet, le philosophe, le penseur qui observe une réalité historique et sociale particulière, tente d'analyser et d'expliquer les problèmes rencontrés dans ce contexte en vue de les résoudre ou de proposer des solutions possibles. Zea considère que « les grands philosophes, dont nous parle l'histoire de la philosophie, ont entrepris de philosopher spontanément, sans plus ». Les Grecs, les Allemands et les Français, entre autres, ne se sont jamais préoccupés de savoir si leur réflexion était ou non philosophique : ils ont simplement essayé de résoudre les problèmes de leur temps, et c'est en cela qu'ils ont philosophé.

[128] Leopoldo Zea, *América como conciencia*, Mexico : Universidad Nacional Autónoma de México, 1953, pp. 83-84.

TEXTE *L'AMÉRIQUE COMME CONSCIENCE*, LEOPOLDO ZEA



« L'Amérique, comme toutes les nations, prendra peu à peu conscience de sa réalité, par un mouvement dialectique dans lequel s'affrontent les conceptions européennes de l'être humain et celles que sa nature propre lui inspire. D'un côté, il y a la vision que l'Europe voudrait lui imposer, et de l'autre, ce qu'elle est dans la réalité […] quand on parle de prise de conscience, on donne au mot conscience un sens de toute évidence abstrait. Or il n'en est rien ; ce concept recouvre tout un ensemble de faits concrets, une réalité aussi vivante et riche que l'existence humaine dans ce qu'elle a de plus authentique : la communauté des hommes. Exister, c'est coexister, c'est-à-dire vivre avec les autres. La conscience, propre de l'homme, rend possible cette coexistence. […] Avoir conscience, prendre conscience, est chez l'homme une tâche permanente, perpétuelle, car jamais totalement accomplie. À travers sa prise de conscience, chacun de nous, en tant qu'être humain, essaie de se faire le complice de l'existence. […] C'est une lutte amère, douloureuse, où l'on blesse et où l'on est blessé. Une lutte dans laquelle les blessures reçues et infligées permettent à l'homme de prendre conscience de lui-même, à la différence des autres créatures qui ne parviendront jamais d'elles-mêmes à avoir conscience de leur existence. C'est cette conscience humaine qui s'exprime dans l'histoire à travers une série d'affirmations et de négations que Hegel et son disciple Karl Marx ont appelé la dialectique. »

Leopoldo Zea, *América como conciencia*,
Mexico : Universidad Nacional Autónoma de México, 1953, pp. 83-84.
Traduction de l'extrait en français par l'UNESCO.

COMMENTAIRE

Selon Zea, les Latino-Américains qui croyaient philosopher n'ont fait que se conformer à la pensée et à la philosophie européennes – ou peut-être l'imiter. Ainsi, plutôt que de véritables philosophes, ils n'ont été que les récitants de la pensée, des thèmes et des courants philosophiques européens. Là est le problème : ils ne se soucient pas d'élaborer une réflexion ou une philosophie qui soit ancrée dans leur réalité historique.

Pour Zea, ce que les philosophes Latino-Américains font ne peut donc pas s'appeler « philosophie », ce qui ne signifie pas pour autant qu'il ne puisse y avoir des philosophes parmi eux. Ce que l'on peut néanmoins reprocher aux penseurs et philosophes latino-américains, soucieux d'imiter la philosophie européenne, c'est d'en être réduits à de la « mauvaise contrefaçon ».

La philosophie, quelle qu'elle soit, n'est pas ni ne peut être une « reproduction » ou une « copie » de philosophies importées, puisque toute philosophie est, ni plus ni moins, une réponse à des circonstances historiques concrètes. Seules l'assimilation et l'« instrumentation » des traditions philosophiques occidentales pour les adapter à nos circonstances personnelles par une dialectique conforme à notre propre réflexion, rendent possible une pensée philosophique et une philosophie américaines. La pensée philosophique des philosophes et des penseurs latino-américains n'est donc authentique que dans la mesure où elle traite les problèmes et les thèmes dans le contexte historique qui leur est particulier.

Elle nécessite la capacité d'adapter et d'assimiler radicalement les sujets et les questions philosophiques, pour élaborer une forme originale et authentique de philosophie et de pensée philosophique latino-américaines.

América como conciencia explore dans ce sens deux écueils philosophiques : la question de la dépendance et le sentiment d'infériorité de l'Amérique. Selon l'auteur, tels sont précisément les obstacles qu'il faut dépasser pour avancer vers une philosophie authentique qui soit propre à l'Amérique Latine. C'est-à-dire la reconnaissance de l'authenticité et de l'originalité de cette philosophie.

En d'autres termes, c'est seulement en prenant conscience de sa condition de dépendance que la conscience évolue à la faveur du processus dialectique de la pensée philosophique qui assimile, conserve et dépasse, jusqu'à forger une philosophie propre. Il s'agit là du mouvement dialectique hégélien de l'assimilation, qui est à la fois négation et dépassement. Être pleinement quelque chose pour ne pas avoir à le répéter. L'assimilation de ce que l'on est pour ne pas l'être à nouveau n'est possible que par la compréhension de l'histoire.

La conscience américaine de Zea repose sur la compréhension de notre condition d'ancienne colonie, et dépasser la conscience dépendante permettra à l'homme latino-américain d'apporter à la culture universelle une vision différente, celle de la réalité qui lui est propre, d'une pensée authentique et originale, sans prétention de supériorité, mais pas davantage d'infériorité, et de philosopher simplement, de faire de la « philosophie sans plus ».

Zea nous propose une manière de philosopher qui consiste à analyser les problèmes inhérents à notre propre univers, pour chercher comment les résoudre. Cela passe par une philosophie fonctionnelle, dynamique et exige une réflexion indissociable de la réalité historique et sociale dans laquelle on vit, une réflexion qui oblige à apporter une réponse concrète aux situations les plus urgentes. Il s'agit de prendre conscience du contexte historique afin d'élever les problèmes au niveau des concepts et des catégories philosophiques, soit ce que l'on a appelé « philosophie de la praxis ».

QUESTIONS



Pourquoi la philosophie doit-elle, pour être authentique, prendre comme point de départ une réflexion approfondie sur les circonstances qui nous sont propres ?

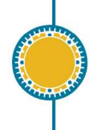


Quels facteurs ont empêché le développement d'une philosophie originale en Amérique latine ?



Qu'entend Leopoldo Zea par « conscience américaine » ?

ACTIVITÉ PÉDAGOGIQUE



En groupe, essayer d'identifier les situations d'urgence dans le contexte historique qui vous est propre en tant que peuple, que nation ou que communauté régionale en vue d'élaborer un projet philosophique personnel. Ensemble, rédiger un essai qui réponde aux questions suivantes : quels seraient les principaux thèmes que vous aborderiez par le biais de la philosophie ? Par quels moyens pourriez-vous en informer le monde et votre communauté ? En quoi votre réflexion différerait-elle des doctrines traditionnelles et de la philosophie européenne ?



III FORMES POLITIQUES DU VIVRE ENSEMBLE

L'invasion européenne – qualifiée de « découverte » – puis la conquête de l'Amérique et du continent amérindien, provoquèrent d'épouvantables destructions qui eurent, par ailleurs, des répercussions sur la conscience de l'Europe germano-latine, et donnèrent naissance à ce phénomène que l'on nomme la Modernité. Nous faisons ici référence aux prémices de la philosophie moderne, que l'on fait remonter traditionnellement à Descartes. Nous voudrions toutefois en proposer une version différente. *La philosophie moderne apparaît à la fin du XVe siècle avec la justification philosophique de l'invasion du continent américain, qui toucha en premier lieu les Caraïbes*. Nous opérons donc un déplacement dans le *temps* (du XIIIe au XVe siècle) et dans l'*espace* (d'Amsterdam et du nord de l'Europe aux régions tropicales de l'Amérique latine). La philosophie pratiquée sur le sol américain depuis l'invasion de 1492 a été, dès l'origine, une philosophie différente – moderne mais coloniale. Du fait de cette position périphérique, et à la faveur d'un dialogue critique entre les sources autochtones et les idées européennes, des pensées et des expériences ont vu le jour, tentant de rendre possible une existence réellement libre et autonome de l'ensemble de la région, en un projet d'émancipation effective et totale.

La pensée politique latino-américaine s'est illustrée par des propositions originales qui ont réussi à théoriser le contexte historique dont elles étaient issues à travers un dialogue critique et ouvert avec les traditions occidentales dominantes. La construction d'une réalité indépendante et souveraine pour les pays du sous-continent est l'un des thèmes centraux représentatifs de ces orientations philosophiques. L'union solidaire et fraternelle des différents peuples et individus était la condition indispensable pour réaliser l'utopie d'une Amérique latine libre. La conscience pratique et politique de ce devoir d'« union libératrice », née au sein des classes et des groupes les plus démunis, est l'expression même de cet horizon théorique et critique et implique l'avènement authentique d'un avenir différent pour l'Amérique latine.

Prêtre à son bureau avec un compagnon indien, peinture par Constantino Brumidi pour le Gouvernement Fédéral de États-Unis, 1876, Capitole des États-Unis.





1 L'ORIGINE DU DISCOURS SUR LA NATURE DES INDIENS

INTRODUCTION

Bartolomé de Las Casas naquit à Séville en 1484 et mourut en 1566. Son œuvre, abondante, est marquée par une farouche défense de l'égalité et de la liberté des hommes, qu'incarne la figure de l'Indien d'Amérique.

Le projet philosophique de Las Casas relève de la philosophie politique car, à travers tous ses écrits, il a cherché la réponse à ces questions : quelles sont les limites du pouvoir royal ? Quelles sont les limites du pouvoir papal ? Quels sont les points communs entre tous les sujets ? Quelle loi doit s'appliquer ? Ses réponses se fondent sur une réflexion anthropologique (*Apologética historia sumaria*)[129], historique (*Historia de las Indias*)[130] et juridique (*De Regia Potestate*)[131].

Las Casas est pétri d'influences philosophiques diverses : Aristote, Cicéron, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, Mair ou encore Almain.

L'épisode le plus célèbre dans l'évolution de sa pensée fut la querelle qui l'opposa à Juan Ginés de Sepúlveda au sujet de la légitimité de la guerre contre les Indiens d'Amérique.

Las Casas est l'un des précurseurs de la défense des droits de l'homme par l'importance qu'il donne à la dignité – à l'allodialité –, à la liberté et à l'égalité des Indiens, face à la cohésion politique.



[129] Bartolomé de Las Casas, *Obras completas*, volume 6, Madrid : Alianza, 2007.
[130] Bartolomé de Las Casas, *Obras completas*, volume 5, Madrid : Alianza, 2007.
[131] Bartolomé de Las Casas, *Obras completas*, volume 12, Madrid : Alianza, 1992.

TEXTE 1 *APOLOGIE*, BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

“ En premier lieu, je réfuterai l’opinion de Sepúlveda qui prétend que la guerre contre les Indiens est juste parce que ce sont des barbares, rustres et rebelles et qu’ils manquent d’urbanité.

Au milieu de toutes les idées qui ont été débattues, la distinction que fait le philosophe [Aristote] entre les deux catégories de barbares apparaît clairement. En effet, ceux auxquels il se réfère dans son livre premier de la “Politique” et ceux que nous venons de citer, sont simplement des “barbares dans le sens propre et strict du terme”, à savoir, des sots, trop stupides pour se gouverner, qui vivent sans loi, sans roi, etc., autant de raisons qui les rendent indignes par nature de s’administrer. Toutefois, Aristote, dans le troisième tome du même ouvrage, fait référence à une autre catégorie de “barbares”, et concède et affirme que ces derniers possèdent un gouvernement légitime, juste et naturel bien qu’ils soient dépourvus de l’art ou usage des lettres. Ni la prudence ni l’habileté ne leur font défaut pour se gouverner, ou gérer aussi bien les affaires publiques que leur vie privée ; ils possèdent des royaumes, des communautés et des villes qu’ils administrent avec discernement grâce à des lois et des institutions coutumières. D’où l’on déduit que les rois de tels barbares sont doués de raison et que leurs peuples et leurs sujets ne manquent ni de justice ni de paix, car s’il en était autrement, ils ne pourraient se constituer ni demeurer en cet “état politique” durablement, selon les enseignements de ce philosophe et de Saint Augustin. [...]

Ainsi, le fait que les Indiens sont des barbares n’implique pas qu’ils soient incapables de se gouverner et doivent être commandés par d’autres, mais plutôt qu’il est nécessaire de les instruire dans la foi catholique et de les initier aux saints sacrements. ”

Découverte du nouveau monde par Christophe Colomb, illustration du magazine Magasin Pittoresque paru en 1844.

Bartolomé de Las Casas, *Obras Completas*, volume 9,
Madrid : Alianza Editorial, 2007.
Traduction de l’extrait en français par l’UNESCO.



TEXTE 2 *DE REGIA POTESTATE*, BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

“ I.1. Dès l’apparition du genre humain, tous les hommes, toutes les terres et toutes les choses étaient libres et allodiales, c’est-à-dire affranchies et non soumises à servitude, par le droit naturel et le droit des gens.

En ce qui concerne les êtres humains, la chose est démontrée, car ils naissent libres de par leur nature rationnelle. Étant tous de même nature, Dieu n’a pas créé l’un serf et l’autre pas, mais a accordé à tous le même libre arbitre. D’après saint Thomas, l’explication réside dans leur nature rationnelle dont l’existence *per se* (*en soi*), n’est subordonnée à aucune autre fin, non plus qu’un être humain n’est subordonné à aucun autre, car la liberté est un droit inné chez l’homme, par définition et *per se*, de par sa nature rationnelle, ce qui en fait donc un droit naturel.

I.2. À l’inverse, l’esclavage est une circonstance accidentelle qui survient pour certains par hasard ou infortune. Cela étant, toute chose s’accommode de son espèce selon qu’elle est *per se* et non *per accidens*, car ce qui survient *per accidens* n’appartient pas à la nature essentielle de l’espèce et désigne ce qui est étranger à la tendance naturelle.

Selon Saint Thomas, les choses doivent être jugées en fonction de leur caractère *per se* et non *per accidens*. C’est pourquoi l’esclavage n’est pas une cause rigoureusement naturelle mais accidentelle, c’est-à-dire imposée ou ordonnée. Il en découle que si la servitude n’est pas prouvée, le jugement doit être rendu en faveur de la liberté, en conséquence de la liberté et en accord avec elle. ”

Bartolomé de Las Casas, *Obras completas*, volume 12, Madrid : Alianza Editorial, 1992.
Traduction de l’extrait en français par l’UNESCO.



COMMENTAIRE

Le texte *Apologie* rassemble l'essentiel des arguments que Las Casas opposa à Ginés de Sepúlveda lors de la Controverse de Valladolid. Le Sévillan cherchait à discréditer la thèse d'une juste guerre contre les Indiens d'Amérique ; Sepúlveda, qui ne connaissait pas l'Amérique, soutenait que la présence de la Couronne dans le Nouveau Monde était nécessaire, car les Indiens étaient des barbares peu civilisés, incapables de se gouverner. Sepúlveda entendait la barbarie au sens propre du terme : des hommes rustres, inaptes à toute organisation politique et dépourvus de lois.

Las Casas rejeta ce réquisitoire, arguant que la barbarie au sens propre ne s'observait qu'en de rares occasions, et que, dans le cas des Indiens, on ne pouvait tout au plus parler que de barbarie par accident, comprise au sens plus large de privation : privation du langage, d'une certaine culture, de la foi. Ces privations étant d'origine accidentelle, elles n'affectaient pas la nature rationnelle.

Il reconnaissait de la sorte que les Indiens étaient capables de se gouverner, possédaient des lois et des valeurs. Leurs royaumes étaient légitimes, car fondés sur des lois garantes de la paix. Là encore, la nature est l'argument définitif, unique opportunité d'échange qui permette la communication interculturelle.

La présence de la Couronne ne se justifiait alors que par un souci d'évangélisation et non dans une perspective de domination politique ou économique.

Dans *De Regia Potestate*, l'auteur a mûri sa pensée et ne limite plus son argumentation au seul cas des Indiens : sa réflexion acquiert une dimension universelle. Le texte démontre la liberté naturelle des hommes qui, du fait de leur dignité et de leur allodialité (ils n'ont pas de prix et, partant, ne peuvent être ni achetés ni vendus) ne sont la propriété de personne. Dans ce sens, Las Casas soutient que tout être doué de raison, c'est-à-dire tout homme, est par nature libre, en vertu d'un droit naturel. Sa condition d'être rationnel exclut que l'homme se soumette à un autre.

La liberté est un attribut intrinsèque de l'homme, car la raison ne se soumet qu'à soi-même. Cet attribut de l'être humain repose sur sa nature rationnelle, qui le place au-dessus de toute autre créature vivant sur la terre.

La servitude est donc considérée comme une conséquence accidentelle de l'histoire : elle ne résulte pas directement de la nature rationnelle de l'homme mais de certaines circonstances historiques, telles que dettes, guerres, etc. C'est pourquoi, en l'absence de circonstances justifiant l'asservissement, force est d'admettre la liberté intrinsèque de tous les hommes. L'auteur affirme ainsi l'égalité des hommes face aux désordres de l'histoire.

Las Casas suggère d'agir en faveur de la liberté et en accord avec elle. Tel est le principe d'organisation politique sur lequel se fonde son raisonnement.

QUESTIONS

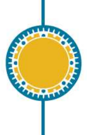


Quelle thèse défendait Juan Ginés de Sepúlveda ?



Quels étaient les arguments mis en avant par Bartolomé de Las Casas pour réfuter cette thèse ?

ACTIVITÉ PÉDAGOGIQUE



Essayer de mettre en scène et de jouer entre vous les rôles de Bartolomé de Las Casas et Juan Ginés de Sepúlveda. Au terme de la représentation, mener une réflexion sur l'impact de cette dynamique historique que vous avez interprétée en débattant entre vous de la question suivante : les Européens ont-ils « découvert » l'Amérique ?



III FORMES POLITIQUES DU VIVRE ENSEMBLE

2 PREMIÈRE HERMÉNEUTIQUE DÉCOLONIALE

INTRODUCTION

Felipe Guamán Poma de Ayala nous a légué le premier traité politique décolonial de l'histoire du monde moderne/colonial, c'est-à-dire de l'ordre mondial dont la gestation s'amorça avec l'invasion par les Européens (Espagnols, Portugais, Français, Hollandais et Anglais) du continent qu'ils baptisèrent Amérique.

Guamán Poma de Ayala est né vers 1540, huit ans après que Francisco Pizarro eut abordé les territoires du *Tahuantinsuyo* (le monde des Incas était divisé en quatre *suyos* représentant chacun une unité familiale, économique et éducative, semblable à l'oikos grec), et huit ans avant que le *Tahuantinsuyo* tombe sous le contrôle hispanique et ne devienne la Vice-Royauté du Pérou. L'État monarchique castillan et l'Église apostolique romaine mirent en place les institutions du gouvernement civil et religieux, instaurant ainsi au Pérou le système déjà précédemment établi à Mexico-Tenochtitlan et dans la péninsule de Yucatán. Cette forme de colonialisme d'un genre nouveau se rapprochait de ce qu'avaient été les colonies romaines dans l'histoire du continent qui allait dès lors devenir ce que nous appelons aujourd'hui l'« Europe ».

Son ouvrage *Primer Nueva corónica y buen gobierno* (Nouvelle chronique et bon gouvernement) comprend deux parties : la « nouvelle chronique », nécessaire pour définir ensuite le « bon gouvernement ». Voilà ce que Guamán Poma de Ayala propose à Philippe III. Il s'agit à la fois d'une chronique et d'un traité politique illustré, accompagné de descriptions. Les images choisies sont essentielles à la compréhension d'une vision de l'espace fondée sur l'expérience du *Tahuantinsuyo* et non sur les relevés topographiques connus jusque-là en Europe : la chronique s'ouvre sur une représentation du « Monde pontifical » qui montre un monde coupé en deux, les Indes du Pérou en haut et la Castille en bas. Guamán Poma de Ayala décrit dans la même veine les villes du Pérou. Cette série de gravures est précédée d'une mappemonde qui, à première vue, ressemble à une carte de l'Europe, mais dont la structure profonde est en réalité celle du *Tahuantinsuyo*, et au centre de laquelle sont reproduits les écus armoriaux incas et espagnols.

Trois figures illustrent dans le texte l'évolution des rôles sociaux. La première est celle de l'astrologue, ou *amauta*, le sage, que l'on voit cheminer, tenant à la main un *quipu* (système d'écriture et de comptabilité des civilisations andines).

Le *quipucamayoc*, à la fois conteur et notaire, remplissait avant l'invasion espagnole une autre fonction sociale, plus pragmatique.

Durant la période coloniale, le *quipucamayoc* se transforma en *quilcaycamayoc*, c'est-à-dire en « clerc de *cabildo* ». L'écriture alphabétique bouleversa les structures sociales et, dès lors, le *quipu* et l'écriture alphabétique coexistèrent.

Parallèlement à la transformation du *quipucamayoc* en *quilcaycamayoc*, on vit *l'amauta* se muer en *autor* (auteur). Guamán Poma de Ayala nous décrit ce sage andin – dont le nom est souvent traduit par « philosophe »



– avant la conquête. Toutefois, le « philosophe » est un personnage social qui manie les « lettres » alors que l'*amauta* organise la pensée à l'aide des *quipus*.

Tout comme le *quipucamayoc* cède la place au *quilcaycamayoc*, l'*amauta* devient auteur. Vers la fin de l'ouvrage, Guamán Poma de Ayala se décrit lui-même comme un auteur, cheminant dans la direction opposée à celle qu'emprunte l'*amauta*.

TEXTE 1 *NOUVELLE CHRONIQUE ET BON GOUVERNEMENT, GUAMÁN POMA DE AYALA*

“ La présente chronique est fort utile, profitable et bonne pour réformer la vie des chrétiens et des infidèles, pour confesser les Indiens et purger leur vie de toutes erreurs et idolâtries, afin que les pères sachent confesser lesdits Indiens, et pour l'amendement des *encomenderos*, des *corregidores*, et des pères et des curés prêchant ces doctrines, des mineurs et des caciques principaux et des autres Indiens administrateurs, des Indiens du commun et des autres Espagnols et personnes.

Elle est bonne pour les habitants, pour les visiteurs principaux des Indiens tributaires et le Visiteur général de notre Sainte Mère l'Église, pour apprendre des choses nouvelles et pour réfréner l'âme et la conscience des chrétiens, selon que Dieu nous met en garde dans les divines Écritures par la bouche des saints prophètes [sic] Jérémie afin que nous fassions pénitence et que nous amendions nos vies en bons chrétiens, ainsi que le nous dit prophète et roi David dans le psaume “*Domine Deus salutis meae*”, en lequel il nous menace de grandes peurs et de l'abandon de Dieu et de grands châtiments que Celui-ci nous enverra chaque jour, de même que le précurseur saint Jean-Baptiste brandit menaces, fouet et châtiments divins afin que nous nous réfrénions et corrigions en ce monde. ”

Guamán Poma de Ayala, *Primer nueva corónica y buen gobierno*,
Mexico : Siglo XXI, 1980.
Traduction de l'extrait en français par l'UNESCO.

COMMENTAIRE

Guamán Poma de Ayala est passé de lui-même de la tradition orale et du maniement des quipus aux principes de composition du livre, introduit par les Espagnols en même temps que leur langue. Guamán Poma de Ayala a certainement appris par l'imitation, c'est-à-dire par la lecture des ouvrages apportés par les Espagnols, dont il reprend la forme, comme le montre le prologue. Dans celui-ci, Guamán Poma de Ayala utilise le style déclamatoire et l'exhortation morale, à l'exemple des chrétiens. Il s'approprie ainsi les préceptes de la morale chrétienne afin de mieux démontrer l'immoralité même des chrétiens et des Espagnols. Il propose à l'ensemble des habitants des « Indes du Pérou » plusieurs principes moraux qui, à la fin de la chronique, serviront de base à la description d'une organisation politique digne d'un « bon gouvernement ».

Dans le second paragraphe, l'auteur propose une vision non chrétienne de l'histoire et de l'organisation sociale qui confirme sa stratégie d'appropriation des règles chrétiennes. Il s'agit en fait d'un exemple précoce d'« épistémologie frontalière » qui ne résulte pas d'une spéculation scolastique, mais reflète un véritable besoin de justice, un impératif de survie. L'« épistémologie frontalière » implique de penser à partir de sa propre expérience andine, quechua-aymara, en la confrontant à la supériorité supposée de l'empire chrétien espagnol afin de s'en affranchir.



TEXTE 2 « L'AUTEUR CHEMINE », EXTRAIT DE *NOUVELLE CHRONIQUE ET BON GOUVERNEMENT*, GUAMÁN POMA DE AYALA

“ À l'âge de 80 ans, l'auteur don Felipe Guamán Poma de Ayala acheva de parcourir le monde. Il décida de retourner dans son village où il possédait maisons, terres et champs, et où il était seigneur principal, chef et administrateur, protecteur, lieutenant général du *Corregidor* de la province des Indiens Andamarcas, Soras, Lucanas par la volonté de Sa Majesté et Prince [sic] de ce Royaume.

Il s'en fut donc au village de San Cristóbal de Suntunto et Santiago de Chipao, où il trouva un Indien maître de dix Indiens nommé *curaca* principal (*chef*). Il trouva le village vide, tous les Indiens, hommes et femmes, étant partis, car ils avaient trop de travail. Il trouva de plus Pedro Colla Quispe, installé dans sa maison sur sa parcelle, Esteban Ata Pillo et Chinchay Cocha installés sur sa terre, entourés d'autres Indiens sur l'ordre de don Diego Suyca, Indien tributaire.

[…] L'auteur et ceux qui étaient avec lui commencèrent à s'affliger, ainsi que d'autres Indiens et Indiennes dans l'indigence, de leur charge de travail écrasante et des malheurs de leur village et de leur province. La visite de l'auteur ne plut pas à don Diego Suyca et à don Cristóbal de León, ni aux autres chefs, Indiens tributaires, ni au *Corregidor*, non plus qu'au notaire, aux lieutenants et aux Espagnols qui volent les Indiens. Et pareillement de tous les curés prêchant ces doctrines qui, tous, dépouillent les pauvres.

L'auteur était très fatigué et très pauvre, il ne possédait pas un seul grain de maïs ni autre bien quelconque après avoir marché tant d'années à travers le monde au service de Dieu, de Sa Majesté et de Sa Sainteté, des vice-rois, des grands seigneurs, des ducs et des comtes, des marquis et du conseiller royal de Sa Majesté de Castille, et à travers ce Royaume au service de la Couronne royale, pour le bien et le profit de celle-ci, et pour l'augmentation et la multiplication des Indiens pauvres de sa Majesté. ”

Guamán Poma de Ayala, *Primer nueva corónica y buen gobierno*,
Mexico : Siglo XXI, 1980.
Traduction de l'extrait en français par l'UNESCO.



COMMENTAIRE

L'un des genres qui avaient cours à l'époque coloniale dans les Indes occidentales (possessions espagnoles du Nouveau Monde) était la « liste des mérites et services rendus ». Ce genre fut surtout pratiqué par les Espagnols, qui adressaient ces textes au Roi dans l'espoir d'obtenir reconnaissance et récompense.

Guamán Poma de Ayala joue ici cette même carte. Au soir de sa vie, il raconte qu'il a décidé de retourner sur son territoire où il possédait une maison et des terres, et où il avait rang de prince. Et c'est véritablement en « prince » de ses domaines et non en « Indien » que Guamán Poma de Ayala s'adresse au Roi. Qu'il fût prince ou non, sa stratégie politique mérite l'attention, car tout au long de son ouvrage, Guamán Poma de Ayala renverse la vision que les Espagnols avaient des « Indiens ». Il la renverse en affirmant sa noblesse et en faisant ressortir l'ignorance des Espagnols à l'égard de la civilisation andine, de sa longue histoire et de la dignité des habitants du *Tahuantinsuyo*.

Enfin, le chapitre intitulé « *Camina el autor* » nous fournit des éléments biographiques et dénonce l'exploitation des Indiens par les Espagnols aussi bien que par les Indiens au service de ces derniers qui exploitaient également leurs frères pour leur propre profit. Dans le dernier paragraphe, Guamán Poma de Ayala dramatise son dénuement et exagère le nombre d'années consacrées au service de sa majesté.

QUESTIONS





1. ***Que signifient les mots « modernité » et « colonialité » ? Qu'entend-on par monde moderne/colonial ? Quelle est la relation entre ces deux termes ?***



2. ***Quelle est la signification du « monde pontifical » et de la « mappemonde » de Guamán Poma de Ayala dans le cadre de la conception moderne/coloniale du monde ?***



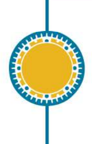
3. ***Quel est le sens de la transformation du « quipacamayoc » en « quicaycamayoc » dans le cadre de la conception moderne/coloniale du monde ?***

4. ***Quel est le sens de la transformation de l'« amauta » en « auteur » dans le cadre de la conception moderne/coloniale du monde ?***



5. ***Que faut-il conclure selon vous du fait que l'œuvre de Guamán Poma de Ayala est considérée, dans l'optique d'une décolonisation du savoir, comme le premier traité politique décolonial du monde moderne/colonial ?***

ACTIVITÉ PÉDAGOGIQUE



En groupe, réaliser une affiche décrivant ce que pouvait être la vie dans un monde colonisé, conquis et exploité. Pensez-vous qu'une telle exploitation existe encore aujourd'hui ? Donner des exemples et des arguments.

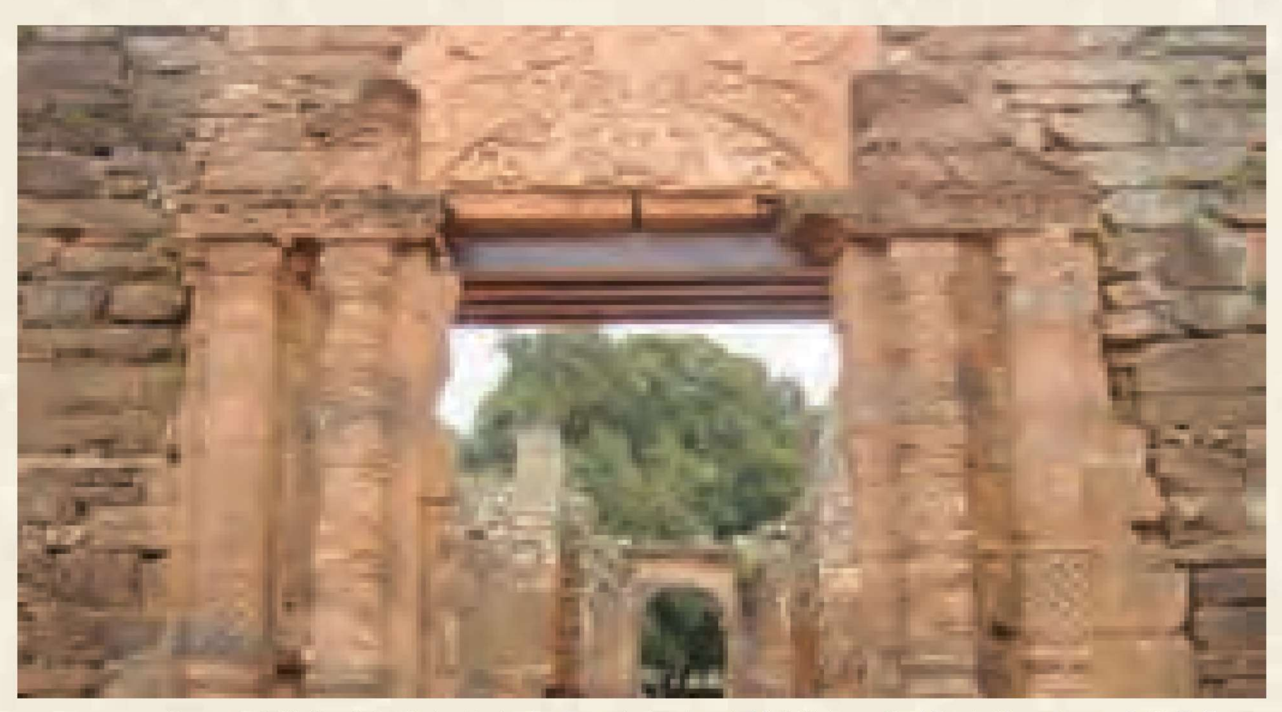


III FORMES POLITIQUES DU VIVRE ENSEMBLE

3 LES MISSIONS GUARANIS AU PARAGUAY (1610-1768)

INTRODUCTION

Dans la région arrosée par les grands fleuves Paraná et Paraguay que l'on connaît sous le nom de Río de la Plata, ou Paraguay, les forces expéditionnaires du XVIe siècle ne trouvèrent ni or ni argent. Elles s'intéressèrent alors à la main-d'œuvre autochtone en vue d'en tirer un profit personnel. Les jésuites, désireux de prendre leurs distances avec cet esclavage déguisé, nouèrent avec les Guaranis une autre forme de relation. Ils créèrent ainsi des missions appelées « réductions ». Le mot évoque aujourd'hui des camps de concentration, mais il s'agissait de regrouper des Indiens qui vivaient auparavant dispersés, au risque d'être capturés comme esclaves par les conquistadors et les colons espagnols et portugais, dans des villages « réduits », où ils avaient un statut social et civil. Certes, le système était colonial, mais il s'inspirait d'une philosophie fondée sur l'égalité et l'équité, et sur le respect de la langue indigène, qui fut préservée et renforcée, et du mode d'organisation économique propre aux Guaranis, lesquels ignoraient le marché, mais pratiquaient l'échange et le don. L'usage du *yopói* ou « mains ouvertes aux uns et aux autres » fut donc maintenu. Ce système pratiqué dans les missions perdura pendant toute cette période (1610-1768) et Josep Manuel Peramás, un autre jésuite, y fait référence en 1793 en le comparant à l'organisation économique préconisée par Platon.



Une porte de l'église de la mission jésuite des Guaranis, San Ignacio Miní, Misiones, Nord-Est de l'Argentine, par Pablo D. Flores[a].

[a] Licence Creative Commons Attribution-Share Alike 2.5 Generic : http://creativecommons.org/licenses/by-sa/2.5/legalcode.



TEXTE *PLATON ET LES GUARANIS*, JOSEP MANUEL PERAMÁS

“ Chez les Guaranis, certains biens appartenaient à la collectivité et d'autres non. Chacun recevait une parcelle de terre, assez grande il est vrai, où chaque chef de famille plantait pour lui et les siens du blé des Indes [le maïs], qui était leur principale culture, car ils appréciaient peu notre blé, ainsi que plusieurs autres variétés de légumes de toutes sortes et de racines comestibles, certaines appelées *mandi'o* [manioc] et d'autres *manduvi* [arachide ou cacahuète]. Ils faisaient également pousser des patates douces, tubercules charnus au goût fort agréable qu'ils nommaient *jety*. Ils cultivaient aussi le coton et les fruits du terroir comme bon leur semblait. Le tout était la propriété des colons et était désigné sous le nom *avamba'é*, qui signifie bien privé de chaque Indien. Les bœufs de la communauté étaient prêtés aux chefs de famille à tour de rôle afin qu'ils labourent leurs champs. Le champ privé ne demeurait pas toujours le même, car lorsque les ressources du sol étaient épuisées, on en choisissait un autre et chacun en recevait la part qui lui revenait.

Outre les parcelles privées, on comptait au moins deux champs communs : l'un pour la culture des céréales et des légumes, l'autre pour le coton : le produit de ces champs, emmagasiné dans des greniers, constituait un fonds public servant à alimenter et vêtir les pupilles et les malades, les enfants ainsi que les veuves, qui disposaient en outre d'une habitation spéciale, plus vaste que les autres. Quant aux malades, un plat de viande et de bouillie de maïs avec un pain de blé leur était apporté chaque jour par les soins du curé.

Certains jours de l'année, les villageois travaillaient pour la communauté dans les champs collectifs car, conformément à la tradition romaine, tous, y compris l'édile et les représentants de l'autorité, se consacraient aux travaux agricoles, ce qu'aurait certainement approuvé l'illustre Thomas More, lequel souhaitait que soient agriculteurs tous ceux qui se ralliaient à sa célèbre république, “Utopia”.

Toutes les familles vivaient ainsi sur un pied d'égalité et possédaient les mêmes biens, encore que certains, s'occupant avec plus de soins de leur parcelle, en retiraient davantage de bénéfice, ce qui créait assurément un petit déséquilibre, source toutefois d'émulation, car le champ du voisin offrant tant d'abondance incitait à ne pas s'abandonner aux loisirs et à la paresse. En outre, la mendicité n'existait pas chez les Guaranis : quiconque était inapte au labeur était nourri par la communauté, mais travailler était sinon obligatoire. D'autre part, certains Indiens étaient spécialement affectés à l'élevage des bovins, dont les troupeaux étaient nombreux dans chaque village, tandis que d'autres s'occupaient des chevaux destinés à l'usage public, et que d'autres encore faisaient paître les brebis ou accomplissaient des tâches diverses.

Les récoltes étaient entreposées séparément dans des greniers, et le surplus des biens communs était destiné aux charges publiques. ”

Josep Manuel Peramás, *Platón y los Guaraníes*,
Asunción : CEPAG, 2004, pp. 57-62.
Traduction de l'extrait en français par l'UNESCO.

COMMENTAIRE

La mise en commun des biens et la vie en communauté dans ces villages du Paraguay ne s'inspiraient ni de la *République* de Platon, ni de l'*Utopia* de Thomas More. Il s'agissait plutôt d'un prolongement de la société guarani dans le cadre d'une bonne administration coloniale, avec l'apport de tout un éventail de techniques européennes, notamment d'outils en fer, ainsi que de bétail. « Ils s'entraident de fort bonne volonté, n'achètent ni ne vendent rien, car les besoins de chacun sont comblés avec générosité et désintéressement, et se montrent fort charitables avec les voyageurs ; le vol a disparu, ils vivent en paix et sans litiges », écrivait en 1639 le jésuite Antonio Ruiz de Montoya, fondateur de nombreux villages ou missions au milieu du XVII[e] siècle.

L'objectif des « réductions » n'était pas d'accumuler des richesses, même si le succès de certaines activités telles que la culture du maté, l'élevage, le tissage du coton et, dans une moindre mesure, la production du tabac, offrait aux Guaranis des missions un relatif bien-être économique et un nouveau mode de vie qui leur garantissait la liberté et une certaine autonomie. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que cette prospérité ait éveillé des jalousies et suscité la calomnie.

La monnaie n'avait pas cours dans les villages, où il n'y avait pas de commerces. Les excédents, assez considérables, étaient vendus à l'extérieur et le produit de cette vente investi dans des biens dont le luxe contribuait à la qualité de vie de la communauté. On achetait des objets du culte en argent, du papier et des instruments de musique dont les Guaranis étaient grands amateurs, des outils et des ustensiles agricoles, et autre matériel nécessaire pour la réalisation d'œuvres d'art, de sculptures et de peintures ainsi que pour la construction des maisons et des églises. Les vestiges de ces villages ont été classés monuments historiques et inscrits par l'UNESCO sur la Liste du patrimoine mondial.

La philosophie de l'existence qui régnait dans ces villages combinait le mode de vie des Guaranis, fidèles à leur tradition sociale, et la religion chrétienne introduite par les jésuites, où se mêlaient des idéaux communs d'égalité, de justice et de liberté. Mieux qu'à l'application de philosophies extérieures, on pense ici à un bien-être qui était possible même dans un cadre colonial. C'est à cette expérience que Voltaire fait allusion lorsqu'il parle du « triomphe de l'humanité ».

QUESTIONS



Ces villages guaranis furent considérés comme une utopie. En quoi l'étaient-ils ? Étaient-ils une exception dans le monde colonial ?

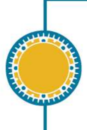


Quelles étaient les sources d'inspiration d'une telle organisation économique et les conditions nécessaires à sa mise en pratique à l'époque coloniale ? Était-ce le système économique des Guaranis antérieur à la colonisation, l'idéal communautaire des premiers chrétiens tel que décrit dans les Actes des apôtres, chapitre 2, versets 44 à 46, ou une théorie philosophique comme celle de la République *de Platon ou l'*Utopia *de Thomas More ?*



Avez-vous connaissance, dans votre région ou votre pays, d'un groupe autochtone ou d'une société paysanne régi par ce type d'économie, au moins dans la mémoire des Anciens ? Une telle économie fondée sur le don et la générosité dans le partage des biens est-elle possible dans le monde actuel ?

ACTIVITÉ PÉDAGOGIQUE



Si possible, se rendre dans une communauté où se pratique l'économie de la réciprocité, et interroger les membres qui en perpétuent la mémoire en s'inscrivant dans une perspective d'avenir.



III FORMES POLITIQUES DU VIVRE ENSEMBLE

4 LA VALEUR CULTURELLE INDIGÈNE SELON FRANCISCO XAVIER CLAVIJERO

INTRODUCTION

Francisco Xavier Clavijero est une figure essentielle pour la compréhension de l'époque des Lumières en Amérique latine. Né en 1731 à Veracruz, Nouvelle-Espagne, il entra en 1749 dans l'ordre des jésuites, au sein duquel il apprit les sciences humaines et enseigna, puis, fort de sa connaissance de la langue nahuatl (mexicaine), donna des cours à de jeunes Indiens. Victime en 1767 de l'expulsion des jésuites hors des territoires contrôlés par la Couronne espagnole, il s'exila en Italie, à Bologne, où il découvrit les penseurs des Lumières européens, en particulier Cornelius de Pauw, George-Louis Leclerc de Buffon et William Robertson, alors hommes de science de grand renom. Dans leurs écrits, ceux-ci démontraient la prétendue barbarie de toutes les cultures autochtones d'Amérique, arguant que le climat local provoquait chez les habitants une sorte d'immaturité ou de dégénérescence irrémédiable et, partant, une culture superficielle. Clavijero réagit en composant son *Historia antigua* de *México* (Histoire ancienne du Mexique)[132], complétée par ses *Disertaciones* (Dissertations) où il démontrait la complexité des civilisations des peuples originaires du Mexique, de leur histoire et de leurs langues, dénonçant l'absurdité des conclusions des illustres Européens à ce sujet. Il mourut à Bologne en 1787.



Ancienne carte du monde, année 1711 environ.

[132] Francisco Xavier Clavijero, *Historia antigua de México*, Mexico : Porrúa, 1991.

TEXTE *HISTOIRE ANCIENNE DU MEXIQUE*, FRANCISCO XAVIER CLAVIJERO

“Mon propos se fonde sur l’étude approfondie et détaillée de l’histoire du Mexique ainsi que sur la fréquentation personnelle des Mexicains de nombreuses années durant. Par ailleurs, rien ne me dispose à prendre position en leur faveur ou contre eux. Que nous soyons compatriotes ne m’incline pas à prendre leur défense, non plus que l’amour pour ma nation et la fierté de mes origines (espagnoles) ne m’obligent à les condamner. J’exposerai donc en toute sincérité le bien et le mal que j’ai pu observer chez eux. Leur âme est en tous points semblables à celle des autres hommes et ils sont doués des mêmes facultés. Les Européens n’ont jamais aussi peu fait honneur à la raison qu’en doutant de la capacité de raisonnement des Américains. L’urbanité que rencontrèrent les Espagnols au Mexique, bien supérieure à celle que trouvèrent les Phéniciens et les Carthaginois en Espagne […] aurait dû suffire pour que pareil doute concernant l’intelligence humaine soit à jamais exclu, si certains intérêts qui font offense à l’humanité n’y avaient contribué” (pp. 45-46).

“Les Grecs s’appliquaient davantage à instruire l’esprit, les Mexicains à éduquer le cœur […] Outre les arts, ils enseignaient à leurs enfants la religion, la modestie et la sobriété” (p. 555).

“Toute cette catégorie de gens (les natifs de l’Amérique) a été dénigrée et traitée avec mépris par Pauw, qui prête au climat du Nouveau Monde tant de malignité qu’il provoque la dégénérescence non seulement des Créoles et des Américains d’origine, mais aussi des Européens vivant dans ces contrées […] nous nous contenterons de répondre à ceux qui écrivent contre les Américains autochtones (les Indiens), car ces derniers sont les plus outragés et les moins aptes à se défendre” (p. 503).

“Des lagunes et des marécages laissés par la fameuse inondation (du temps de Noé) vient, selon Pauw, l’excessive humidité de l’air, laquelle serait la cause de l’infestation de l’atmosphère […] de l’infécondité des femmes, de l’abondance de lait dans la poitrine des hommes, de la stupidité des Américains et de mille autres phénomènes extraordinaires que Pauw, depuis son cabinet de Berlin, a observé mieux que nous qui avons passé tant d’années en Amérique. […] De telles sottises et autres semblables sont l’effet d’un patriotisme aveugle et excessif qui tend à leur faire concevoir une supériorité imaginaire de leur propre pays sur le reste du monde” (p. 445).

“[…] L’ancien continent […] doit, dans la logique de Pauw, servir de modèle au reste du monde” (p. 508).

“J’ai pour ma part intimement fréquenté les Américains ; j’ai vécu dans un séminaire, chargé de leur instruction […] j’ai compté par la suite quelques Indiens parmi mes disciples. […] Au terme d’une si grande expérience et d’une étude aussi approfondie, je crois pouvoir déclarer avec un risque d’erreur moindre, que, n’en déplaise à Pauw et à l’Europe tout entière, l’âme des Mexicains n’est en rien inférieure à celle des Européens ; qu’ils sont capables d’appréhender toutes les sciences, y compris les plus abstraites, et que si l’on prenait soin de leur éducation […] on découvrirait parmi les Américains des philosophes, des mathématiciens et des théologiens capables de rivaliser avec les penseurs les plus réputés d’Europe. Mais il est difficile, pour ne pas dire impossible, de progresser dans l’étude des sciences dans un cadre de vie misérable et servile, soumis à de constants désagréments” (p. 518).

“Notre monde, répondrait l’Américain, que vous appelez nouveau parce qu’il vous était inconnu trois siècles plus tôt, est aussi ancien que le vôtre, et nos animaux sont les contemporains de votre faune. Ils n’ont aucune obligation de ressembler à celle-ci, et nous-mêmes ne sommes pas responsables du fait que nos espèces aient été ignorées de vos naturalistes, ou confondues en raison de la pauvreté de leurs lumières. De la même façon, ou bien vos autruches ne sont pas normales parce qu’elles ne ressemblent pas aux nôtres, ou, du moins, les nôtres ne doivent pas être tenues pour anormales de ne pas ressembler aux vôtres. […] Ces mêmes arguments sont également valables pour confondre d’autres discours semblables, issus de la médiocrité des idées ou d’une prévention favorable au vieux continent (p. 484).”

Francisco Xavier Clavijero, *Historia antigua de México,*
Mexico : Porrúa, 1991.
Traduction de l’extrait en français par l’UNESCO.



COMMENTAIRE

L'originalité de l'œuvre de François Xavier Clavijero tient à ce qu'elle est une critique des Lumières, de l'eurocentrisme, de la domination coloniale que subissent les autochtones américains et, par conséquent, de la modernité dominante. Si cette critique est possible, c'est qu'elle prend racine dans une autre tradition de pensée : celle de l'humanisme américain qui s'est développée à partir du XVIe siècle, en contrepoids des diatribes de l'humanisme européen à l'égard de l'Amérique. Dans son essai, Clavijero revendique l'objectivité de ses travaux, sur la base empirique de sa propre expérience auprès des Indiens mexicains, ainsi que sur sa connaissance de leur langue et de leur histoire, autant d'avantages qui font défaut aux penseurs européens. Tout en appliquant les principes épistémiques prônés par les Lumières, il arrive à des conclusions radicalement différentes. Les raisons du désaccord sont clairement énoncées : les Européens des Lumières nourrissent un « patriotisme excessif » et cherchent à imposer leur modèle au reste du monde. Dénués de tout fondement scientifique, leurs arguments ne sont donc que le produit d'une idéologie de domination.

Pour étayer cette conclusion, Clavijero ancre son étude dans la réalité de l'Indien américain dont l'altérité révèle une vérité inconnue de la science hégémonique. Ce faisant, il met en avant la nécessité d'opérer une sorte de *décolonisation épistémique* proposant une connaissance nouvelle, jusqu'alors étrangère aux voies supposées de la raison. Parallèlement, il réfute l'hypothèse anthropologique d'une condition humaine supérieure en Europe, et démontre que seul le traitement infligé aux Indiens américains est à l'origine des différences sociales, principalement dans le domaine de l'éducation où ils sont soumis à un système colonial, lequel doit donc être remis en question. L'auteur place également sur un même plan l'histoire des Indiens américains et celle du monde classique européen, faisant voler en éclats la philosophie de l'histoire qui ne reconnaissait que les principes hérités du monde gréco-romain.

Cette critique se présente comme une sorte de réponse aux Lumières, de « contre-Lumières », dont elle retient les principes de certitude scientifique, l'aspiration à l'universel et la défense de valeurs telles que l'égalité, mais selon un point de vue – *locus enuntiationis* (lieu d'énonciation) – américain qui, à la différence du point de vue européen, ne prétend pas être au centre du monde. Clavijero prône *une critique de la raison européenne*, en dénonçant le postulat eurocentrique des Lumières, qui en fait un mouvement purement *européen*, appelle à une vision nouvelle qui soit universelle et qui laisse s'exprimer aussi les voix jusque-là exclues par un tel discours hégémonique, et s'affirme de la sorte comme l'un des précurseurs de la pensée décolonisatrice latino-américaine.

QUESTIONS

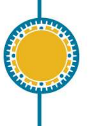


Quelles sont, selon vous, les raisons qui poussaient les penseurs européens à considérer que l'Amérique ne pouvait posséder une culture complexe ? Reprendre leurs principaux arguments et donner votre opinion à leur sujet.



Quels sont les principaux arguments des penseurs européens que dénonçait Clavijero ? En citer au moins quatre.

ACTIVITÉ PÉDAGOGIQUE



Demander aux membres de votre communauté ce qu'ils pensent des cultures primitives d'Amérique et de leur contribution à la culture universelle. Analyser leurs réponses en vue de déterminer si leur opinion se rapproche davantage de ce que croyaient les penseurs des Lumières européens ou de ce qu'affirmait Clavijero.



III FORMES POLITIQUES DU VIVRE ENSEMBLE

5 LA PENSÉE DE L'INDÉPENDANCE SELON JUAN PABLO VISCARDO Y GUZMÁN

INTRODUCTION

Juan Pablo Viscardo y Guzmán naquit le 27 juin 1748 à Pampacolca, Arequipa (Pérou), et mourut le 10 février 1798 à Londres. Parmi ses nombreux écrits, *la Carta dirigida a los Españoles americanos* (« Lettre aux Espagnols américains ») se distingue plus particulièrement comme un ouvrage préfigurant les idées de libération en Amérique latine et exprimant le sentiment d'oppression qui régnait à l'époque.

En 1767, Charles III décrétait l'expulsion des jésuites, aussi bien hors d'Espagne que des régions conquises par l'empire dans l'Amérique récemment découverte. Ce faisant, le régime espagnol confirmait ses visées absolutistes et s'orientait vers un contrôle accru de ses possessions. Dans le Nouveau Monde, cependant, les idées qui allaient aboutir à l'indépendance étaient en gestation. Le jésuite Juan Pablo Viscardo y Guzmán, contraint de s'exiler hors du Vice-Royaume du Pérou, figure parmi les précurseurs qui forgèrent les idéaux de liberté et d'indépendance. À l'évidence, ce penseur de l'émancipation latino-américaine trouva dès lors sa raison d'être dans la lutte des peuples américains pour s'affranchir de l'empire espagnol. Ses écrits reflètent la crise d'un monde américain qui, ployant sous les restrictions imposées par le conquérant espagnol, ne trouvait plus le moindre sens rationnel à son existence, et qui entrevoyait dans la reconnaissance de ses droits une voie nouvelle où l'indépendance et la liberté des nouveaux peuples marqueraient l'avènement d'un monde plus juste. Dans son essai le plus célèbre, *Carta dirigida a los Españoles americanos*, l'auteur dresse un diagnostic où les mots ingratitude, injustice, servitude et désolation résument le sort des peuples américains dans le passé récent ; il y laisse entendre que l'Espagne régnante et conquérante a profité des biens et des richesses naturelles, fruit du travail des Américains, sans reconnaître l'effort ni la souffrance que représentait ce labeur pour les nouveaux sujets.



TEXTE *LETTRE AUX ESPAGNOLS-AMÉRICAINS,* JUAN PABLO VISCARDO Y GUZMÁN

“ […] Que dirait l’Espagne et son gouvernement si nous insistions sérieusement pour l’application de ce beau système ? Et pourquoi nous insulter si cruellement en parlant d’union et d’égalité ? Oui, égalité et union comme celle des animaux de la fable ; l’Espagne s’est taillé la part du lion. N’est-ce qu’après trois siècles que la possession du Nouveau Monde, notre patrie, nous est due et que nous pouvons voir évoqué l’espoir de devenir les égaux des Espagnols d’Europe ? Et comment, et pourquoi aurions-nous été déchus de cette égalité ? Hélas, c’est par notre aveugle, notre lâche soumission à tous les outrages infligés par le gouvernement, que nous avons mérité que celui-ci ait conçu de nous une idée si méprisable et si infamante. Chers frères etcompatriotes, si parmi vous il n’est personne qui ne connaisse et ne sente ses torts plus vivement que je ne saurais l’exprimer, l’ardeur qui se manifeste dans votre âme, les grands exemples de vos ancêtres et votre bouillant courage vous dictent la résolution qui convient seule à l’honneur dont vous avez hérité, que vous chérissez et dont vous êtes fiers. Cette résolution, le gouvernement espagnol vous l’a indiquée lui-même, en vous considérant toujours comme un peuple distinct des Espagnols européens, et cette distinction vous impose le plus ignominieux esclavage. Consentons de notre côté à être un peuple différent ; renonçons au ridicule système d’union et d’égalité avec nos maîtres et nos tyrans ; renonçons à un gouvernement dont l’éloignement si énorme ne peut nous procurer, même en partie, les avantages que tout homme doit attendre de la société à laquelle il est attaché ; à ce gouvernement qui, loin de s’acquitter de son devoir impérieux de protéger la liberté et la sûreté de nos personnes et de nos biens, a mis le plus grand empressement à les détruire, et qui, au lieu de s’efforcer de nous rendre heureux, accumule encore sur nos têtes toutes sortes de calamités. S’il est vrai que les droits et les devoirs du gouvernement sont réciproques, l’Espagne a transgressé la première tous ses devoirs envers nous ; elle a aussi la première brisé les faibles liens qui auraient pu nous attacher et nous retenir[...] ”

Juan Pablo Viscardo y Guzmán, *Lettre aux Espagnols américains. Par un de leurs compatriotes,* Londres : Philadelphie, 1799.



COMMENTAIRE

Cet aperçu de la pensée de Juan Pablo Viscardo y Guzmán fait entendre son appel à l'émancipation des peuples américains, et le montre en précurseur des luttes qui seront menées plus tard, au XIXe siècle, pour l'autodétermination des peuples américains.

Dans sa Lettre, il suggère que l'Empire espagnol n'a jamais apporté son soutien à ceux qui se sont risqués à partir vers ces terres nouvellement découvertes, mais les a au contraire aussitôt frappés d'un impôt spécial. Les règles imposées étaient si sévères qu'elles ont empêché le développement des peuples américains, et contraint ces derniers à vendre leurs matières premières à des prix dérisoires et à importer du vieux continent des produits manufacturés dont la valeur était exagérée. Le monopole exercé par la péninsule ibérique empêcha les habitants américains de se doter d'un système de production privée pour leur propre compte. De la sorte, l'Espagne les maintenait dans une dépendance économique et politique qui faisait obstacle au développement et à la bonne gestion des affaires publiques.

L'auteur estime donc qu'il est juste de s'insurger contre les conditions imposées par l'Espagne à des Américains traités comme des sujets de seconde catégorie, comme des étrangers qui ne font pas partie de l'empire espagnol. S'élever contre ces procédés employés par la Couronne espagnole ne constitue en aucun cas une trahison, car loin de protéger ses sujets, elle les précipite dans un état d'esclavage et de servitude contraire à la dignité humaine.

L'auteur affirme son opposition à l'absolutisme de l'État, dans lequel il voit une sorte de décadence politique et sociale portant atteinte aux intérêts humains les plus fondamentaux. Pour Viscardo y Guzmán, il est dans la nature d'un peuple de préserver sa liberté et de protéger ses moyens de survie. L'Espagne agit au détriment de la raison et du bien-être de l'homme, car elle ne fait qu'entretenir l'ignorance et s'approprier les richesses par la force. Il est donc juste de se battre pour la liberté et l'indépendance d'un peuple qui n'a reçu que vexations de celui qui prétend être son protecteur et n'agit en réalité qu'en tyran.

C'est pourquoi l'auteur lance un appel aux Américains afin qu'ils défendent leur liberté et leur indépendance, car s'y refuser serait indigne et infamant.

QUESTIONS



1. ***Quel est selon Juan Pablo Viscardo y Guzmán le traitement que l'Espagne a réservé aux habitants du nouveau continent ?***



2. ***La liberté est-elle possible dans un système inégalitaire ?***



6 « NOTRE AMÉRIQUE » SELON JOSÉ MARTÍ

INTRODUCTION

José Martí, né à La Havane le 28 janvier 1853, est une figure majeure de l'histoire de la littérature et de la pensée latino-américaine dont l'œuvre est mondialement reconnue dans le domaine culturel. Son engagement pour l'indépendance de sa patrie, Cuba, l'amena à vivre une partie de sa vie comme immigré. Cette circonstance lui permit tout d'abord d'approfondir sa connaissance de ce qu'il appelle « Notre Amérique », puis, au contact direct de l'Amérique (rappelons notamment ses séjours au Guatemala et au Mexique qui lui firent découvrir au plus près la situation des autochtones), de dessiner une grande utopie d'émancipation fondée sur l'idée d'une Amérique interculturelle qui contribuerait à l'équilibre de l'humanité et du monde. Martí, mort en combattant pour l'indépendance de Cuba le 19 mai 1895, est le grand penseur d'une Amérique juste, où les peuples qui en composent la diversité culturelle vivent ensemble dans la solidarité et participent à l'équilibre du monde. Dans la pensée de Martí, il importe que l'idée de « patrie » ne soit pas confondue avec un régionalisme stérile mais qu'elle constitue la « part d'humanité » qu'il est indispensable de cultiver pour une humanité équilibrée dans le respect de sa diversité.



TEXTE PROLOGUE À « EL POEMA DEL NIAGARA » DE JUAN ANTONIO PÉREZ BONALDE, JOSÉ MARTÍ

“ Temps indignes, où seul réjouit l'art de bien remplir les greniers de la maison, de s'asseoir sur une chaise dorée et de vivre tout revêtu d'or, sans voir que la nature humaine ne déviera pas de son état, et qu'à tant afficher ses richesses au-dehors, on finit par ne plus en avoir au-dedans ! Temps indignes, où l'amour et l'exercice de la grandeur ne sont plus qu'un mérite facultatif et désuet !

Mais il est si difficile de se trouver soi-même ! À peine l'homme jouit-il de la raison qu'elle est, dès le berceau, obscurcie, et qu'il doit s'en défaire pour entrer véritablement en lui-même. C'est un bras de fer herculéen contre les obstacles que sa propre nature dresse sur son chemin et contre ceux qui accumulent les idées conventionnelles dont cette nature s'alimente, dans des temps misérables, nourrie d'impies conseils et de coupable arrogance. Il n'est pas de tâche plus ardue que de distinguer l'existence dont nous sommes affublés et que nous avons acquise de ce qui est spontané et prénaturel ; ce qui naît avec l'homme de ce qui lui est rajouté[...] Sous le prétexte de compléter l'être humain, on l'interrompt. Aussitôt né, les voilà debout au pied de son berceau, préparant dans leurs mains de larges et solides bandages : les philosophies, les religions, les passions des parents, les systèmes politiques. Et ils l'attachent[...] et l'homme, tout au long de sa vie sur terre, sera un cheval bridé. C'est ainsi que la terre est devenue une vaste demeure de masques. On vient à la vie comme de la cire, et le hasard nous coule dans des moules déjà prêts. Les conventions créées déforment la véritable existence, et la vraie vie se réduit à un courant silencieux qui glisse, invisible, sous la vie apparente, parfois sans que s'en émeuve celui sur lequel elle fait discrètement son œuvre[...] Assurer le libre-arbitre de l'homme ; laisser à l'esprit sa séduisante forme première, ne pas ternir la nature dans sa virginité par l'imposition des préjugés d'autrui et la rendre capable de prendre ce qui lui est utile, sans la troubler ni la pousser vers une voie toute tracée. Voilà l'unique façon de peupler la terre de la génération vigoureuse et créatrice dont elle a besoin ! Les rédemptions sont devenues théoriques et formelles : il faut qu'elles soient effectives et essentielles. Tant que la liberté de l'esprit n'est pas assurée, ni l'originalité littéraire, ni la liberté politique n'auront leur place ni ne subsisteront. Le premier travail de l'homme est de se reconquérir. Il est urgent de rendre les hommes à eux-mêmes, urgent de les sortir du mauvais gouvernement de la convention qui étouffe ou empoisonne leurs sentiments, accélère le réveil de leurs sens et alimente leur intelligence d'un flot pernicieux, étranger, froid et faux. Seule l'ingénuité peut porter des fruits. Seul ce qui est direct est puissant. Ce qu'autrui nous lègue est comme une nourriture réchauffée.

Il est du devoir de chaque homme de reconstruire la vie : pour peu qu'il regarde en lui-même, il la reconstruit. Traître assassin, ingrat envers Dieu, et ennemi de l'homme est celui qui, sous prétexte de diriger les nouvelles générations, leur enseigne une multitude éparse et absolue de doctrines, et prêche à leur oreille, non pas le doux badinage de l'amour, mais le barbare évangile de la haine. Se rend coupable de trahison envers la nature celui qui empêche, d'une façon ou d'une autre, et en quelque domaine que ce soit, le libre usage, l'application directe et l'emploi spontané des facultés magnifiques de l'homme ! ”

José Martí, *Obras completas,* tome 7,
La Havane : Editorial de Ciencias sociales, 1975, pp. 223-225.
Traduction de l'extrait en français par l'UNESCO.







COMMENTAIRE

Comme le montre cet extrait de son œuvre, José Martí considère que la pensée – et plus concrètement la pensée philosophique – doit avant tout aider l'être humain à se comprendre lui-même en tant qu'être libre, afin qu'il puisse, sur cette base, se lancer dans un processus de transformation de l'humanité et du monde qui l'entoure. La philosophie a donc une double tâche. Il lui incombe tout d'abord d'encourager l'homme à s'améliorer personnellement, en éveillant dans son âme le meilleur de l'humain, en particulier la force de l'amour, la compassion, la solidarité et le sens de l'harmonie avec la nature. En second lieu, la philosophie doit faire en sorte que l'homme soit à même d'intervenir dans l'histoire afin de transformer la réalité imposée, ce qui, pour Martí, signifie élever la réalité à la hauteur d'une humanité où elle sera en accord avec la noblesse et la dignité humaine. C'est pourquoi Martí a déclaré dans un de ses célèbres essais : « Penser, c'est servir » : servir l'humanité de l'homme et rendre sa dignité à la réalité. Sa philosophie est celle d'un humaniste solidaire et ancré dans l'histoire, qui s'appuie sur les circonstances de la vie en s'efforçant de les transformer afin que l'humanité puisse vivre dans un monde équilibré.

Face aux philosophies abstraites, éprises de leurs propres concepts et enfermées dans leur système, Martí propose une philosophie qui cherche un fil conducteur à travers deux questions fondamentales pour les êtres humains concrets : où va la vie, et comment peut-on, et doit-on, en influencer le cours ? Comme on le voit dans l'extrait ci-dessus, cela exige une attitude créatrice et critique, une attitude qui rompe avec cette tendance à l'imitation d'autrui, à la répétition ou à la poursuite des habitudes coloniales, pour chercher une confrontation directe avec la véritable réalité et faire de cette intelligence du contexte le point de départ d'une réelle émancipation théorique.

Cette réflexion philosophique tournée vers le réel et l'histoire personnelle est, pour Martí, la preuve que c'est en s'efforçant d'atteindre l'authenticité que la pensée devient véritablement féconde. Sans contexte, sans attache avec une histoire particulière, la philosophie se perd dans ses propres problèmes et devient l'un de ces instruments dénoncés par Martí qui, au lieu de libérer l'homme, l'enchaînent ou le détournent de son devoir de se reconquérir lui-même et d'adopter une attitude critique face aux circonstances historiques.

C'est pourquoi Martí nous a légué une œuvre philosophique majeure dans la pensée libératrice et interculturelle de l'Amérique latine, qui n'a, de ce fait, rien perdu de son actualité.

QUESTIONS



Pour José Martí, que signifie l'expression « Notre Amérique » ?

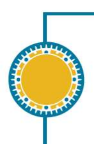


Quel sens Martí donne-t-il au mot « liberté » ?



Pourquoi Martí dit-il que « l'homme doit se reconquérir » ?

ACTIVITÉ PÉDAGOGIQUE



En équipe, réaliser un montage photographique qui mette en relief des actes ou des formes d'expression témoignant dans votre communauté d'une liberté créatrice et de l'exercice du libre arbitre.



III FORMES POLITIQUES DU VIVRE ENSEMBLE

7 LA CONSCIENTISATION LIBERTAIRE SELON PAULO FREIRE

INTRODUCTION

Paulo Freire (1921-1997) nous a légué une philosophie de l'éducation et une méthodologie fondée sur l'anthropologie et la théorie de la connaissance, qui constitue un élément essentiel pour la formation des éducateurs d'aujourd'hui. Il a démontré l'importance de l'éducation dans la formation d'un peuple comme sujet, et comme peuple souverain, après avoir été l'un des grands fondateurs du paradigme de l'éducation populaire.

D'innombrables expériences d'éducation populaire et de formation des adultes s'inspirent aujourd'hui de ses idées pédagogiques. Sa philosophie de l'éducation a transcendé les cloisons entre les disciplines, les sciences et les arts et franchi les frontières de l'Amérique latine pour s'enraciner dans les terreaux les plus variés.

Entre toutes les contributions originales de Freire à l'histoire des idées pédagogiques, signalons notamment : (1) Le principe consistant à fonder la théorie sur la pratique pour pouvoir transformer cette dernière. (2) La reconnaissance de la légitimité du savoir populaire dans une époque d'extrême élitisme. (3) L'éducation comme pratique de la liberté et condition d'une vie démocratique. (4) L'ouverture de la science aux besoins du peuple. (5) L'harmonisation entre les aspects formels et le non formels de la pratique éducative. (6) L'utopie comme véritable réalisme de l'éducateur, contre tout ce qui nie le rêve d'un autre monde possible. (7) Le caractère intrinsèquement politique de l'acte éducatif. (8) L'éthique comme référent central de la recherche pour une radicalisation de la démocratie.





TEXTE *PÉDAGOGIE DES OPPRIMÉS*, PAULO FREIRE

« Tenter d'analyser le dialogue en tant que phénomène humain nous révèle ce qui en fait l'essence même : la parole. Il apparaît dans cette analyse que la parole n'est pas seulement un instrument nécessaire à la survenue du dialogue, ce qui nous conduit à en étudier également les éléments constitutifs.

Cette recherche nous amène à découvrir deux dimensions dans la parole : l'action et la réflexion, solidaires de telle manière, dans une interaction si absolue, que si l'on sacrifie l'une d'elles, ne serait-ce qu'en partie, l'autre en souffre immédiatement. Il n'y a pas de parole véritable qui ne soit l'union inébranlable de l'action et de la réflexion et, par conséquent, qui ne soit praxis. C'est pourquoi prononcer une parole authentique, c'est transformer le monde.

Au contraire, la parole faussée, qui ne peut transformer la réalité, résulte de la dichotomie qui s'établit entre ses éléments constitutifs. Si la parole est privée de sa dimension active, la réflexion est aussi sacrifiée et se transforme automatiquement en bavardage, en verbiage pur et simple. Elle devient aliénée et aliénante. C'est une parole vide de sens, dont on ne peut espérer qu'elle dénonce le monde, car il n'y a pas de dénonciation véritable sans engagement de transformation, ni d'engagement sans action.

Si, à l'inverse, l'action est privilégiée au point d'exclure la réflexion, la parole devient activisme. Cette action pour l'action, en minimisant la réflexion, nie de surcroît la véritable praxis et empêche le dialogue.

L'une quelconque de ces dichotomies, en provoquant des comportements inauthentiques, engendre des formes de pensée faussées qui renforcent la matrice qui les conçoit.

L'existence humaine ne peut être muette, silencieuse, ni se nourrir de fausses paroles : il lui faut des paroles authentiques avec lesquelles l'homme transforme le monde. Exister humainement, c'est « *dire* » le monde, le modifier. Le monde *exprimé* devient alors un problème à résoudre pour les sujets qui l'*expriment*, et exige d'eux une *expression nouvelle*.

Ce n'est pas dans le silence que les hommes se réalisent, mais dans la parole, dans le travail, dans l'action et la réflexion.

Mais si la parole authentique qui est travail, qui est praxis, transforme le monde, elle n'est pas un privilège réservé à quelques-uns, mais constitue un droit pour tous. C'est pourquoi nul ne peut dire la parole véritable tout seul, ou à la place des autres, dans un acte d'autorité niant aux autres le droit de la dire.

Le dialogue est la rencontre des hommes, par l'intermédiaire du monde, pour l'*exprimer*, sans pour autant le limiter à une simple relation je-tu.



C'est pourquoi tout dialogue est impossible entre ceux qui veulent dire le monde et ceux qui s'y refusent, entre ceux qui dénient aux autres le droit d'*exprimer* le monde et ceux à qui on a nié ce droit. Il importe en premier lieu que ces derniers, ceux qui sont privés du droit primordial à la parole, se réapproprient ce droit, mettant ainsi un terme à cette agression déshumanisante.

Si, en parlant, en *exprimant* le monde, les hommes le transforment, alors le dialogue s'impose comme le chemin par lequel les hommes trouvent leur signification en tant que tels.

Le dialogue est donc une exigence existentielle. En tant qu'espace de rencontre de la réflexion et de l'action de ses sujets, réunis dans un monde qui doit être transformé et humanisé, il ne peut se réduire à un simple dépôt des idées d'un sujet dans un autre, ni se transformer en un banal échange des idées absorbées par l'un ou par l'autre.

Ce n'est pas non plus une discussion hostile, polémique, entre deux individus qui ne souhaitent pas s'engager à *exprimer* le monde ni à chercher la vérité, mais qui veulent seulement imposer leur vérité.

Parce que le dialogue est la rencontre entre des hommes qui *expriment* le monde, il ne peut pas y avoir une expression transmise des uns aux autres : c'est un acte de création. Pour autant, ce ne doit pas être non plus un perfide stratagème utilisé par un individu en vue de conquérir l'autre : la conquête implicite dans le dialogue, c'est celle du monde par les sujets dialoguant, non celle d'un individu par un autre. C'est la conquête du monde pour la libération des hommes.

”

Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires : Siglo XXI Editores, 2008.
Traduction de l'extrait en français par l'UNESCO.

COMMENTAIRE

Les deux premières pages du chapitre 3 du livre *La pédagogie des opprimés* — où Paulo Freire parle de la « *dialoguicité* » en tant qu'« essence de l'éducation pour la pratique de la liberté » — ont été choisies parce que ce passage peut être considéré comme essentiel dans l'œuvre philosophique de cet auteur. Ce livre présente une analyse systématique des bases anthropologiques d'une philosophie de l'éducation et une réinterprétation des relations entre la philosophie, l'éducation et la politique.

L'objectif principal d'une éducation libératrice est de faire en sorte que les hommes et les femmes apprennent à « dire leur parole », et non à répéter simplement la parole de l'autre. La parole est l'instrument grâce auquel l'être humain se transforme en acteur de sa propre histoire. Dans ce livre, écrit en 1968 au Chili, Freire désigne l'élément fondamental du processus pédagogique : la pratique éducative, vue comme un acte politique. Il met en évidence le principe politique de l'éducation. Sa prise de position dans la dédicace de son livre — « À tous les accablés de la terre, à ceux qui souffrent avec eux et, surtout, qui luttent avec eux » — signifie qu'éduquer implique de prendre des décisions, de s'engager et de lutter.

Si c'est par la parole que l'être humain révèle son humanité, c'est par le dialogue qu'il rencontre l'autre. C'est seulement dans une communication authentique, dans la réciprocité et l'égalité des conditions qui s'établissent à travers le dialogue que l'individu se mue en créateur et en sujet. C'est pourquoi l'éducation n'est pas un processus neutre. Elle peut former autant de sujets assujettis que de sujets libres. Elle peut être une action culturelle visant la domination tout aussi bien que la libération.

La conception du dialogue de Freire apparaît de façon plus explicite dans le reste de l'ouvrage. Selon l'auteur, cinq conditions sont nécessaires au dialogue : l'amour, l'humilité, la foi, l'espérance et la pensée critique. Il souligne clairement que le dialogue ne peut exister qu'entre individus égaux et différents et non entre

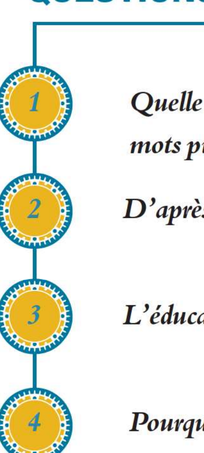
antagonistes, car pour que le dialogue puisse s'établir, il doit y avoir égalité de condition et réciprocité, ce qui ne peut exister entre des adversaires. Ce qui existe entre ces derniers, c'est le conflit.

Le dialogue dont nous parle Freire n'est pas un dialogue romantique entre les opprimés et les oppresseurs, mais un dialogue entre opprimés cherchant à dépasser leur condition d'opprimés. Ce dialogue se présuppose et se complète en même temps, dans l'organisation de classe, dans la lutte commune contre l'oppresseur, d'où nait le conflit.

Chez Freire, le dialogue des opprimés, guidés par une conscience critique de la réalité, vise à dépasser le conflit qui les oppose à leurs oppresseurs, en les libérant eux aussi. Pour Freire, le dialogue n'est pas seulement une rencontre entre deux sujets qui recherchent simplement le sens des choses, c'est-à-dire la connaissance, mais plutôt une rencontre qui se réalise dans la praxis (action + réflexion), dans l'engagement, l'engagement dans la transformation sociale. Dialoguer n'est pas échanger des idées. Un dialogue qui ne mène pas à l'action transformatrice n'est que pur bavardage.

Pour Freire, on ne peut pas changer le monde sans changer les individus : changer le monde suppose de changer les individus ; ces deux processus sont étroitement liés.

QUESTIONS



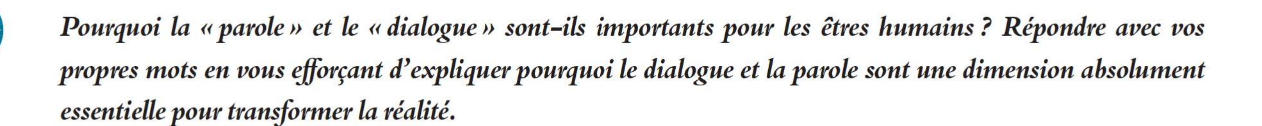
1. *Quelle est la conception de l'existence humaine chez Paulo Freire ? Essayer de l'exprimer avec vos propres mots puis faire le lien avec une situation du quotidien.*



2. *D'après le texte, quelles sont les principales contributions de Paulo Freire à l'éducation ?*



3. *L'éducation est-elle seulement formelle ? Argumenter.*



4. *Pourquoi la « parole » et le « dialogue » sont-ils importants pour les êtres humains ? Répondre avec vos propres mots en vous efforçant d'expliquer pourquoi le dialogue et la parole sont une dimension absolument essentielle pour transformer la réalité.*

ACTIVITÉS PÉDAGOGIQUES



1. *Rédiger un texte d'une quinzaine de lignes pour expliquer si et comment les idées de Paulo Freire pourraient s'appliquer à votre contexte d'apprentissage.*



2. *Rechercher en équipe le mot « opprimé » dans le dictionnaire et dans un moteur de recherche d'images sur Internet. Chercher également deux exemples de peuples ou de personnes qui, aujourd'hui, dans le monde et dans leur communauté, sont victimes d'oppression. Rédiger ensuite un manifeste indiquant quels principes sont bafoués par cette oppression et quels moyens seraient nécessaires pour y remédier.*



IV ÉGALITÉ DES GENRES

Le féminisme latino-américain a jeté les bases d'une remise en question radicale de toutes les formes de domination qu'ont subies et subissent encore les femmes d'Amérique latine. Il a mis en évidence les principaux mécanismes d'exclusion et de marginalisation présents à différents niveaux de la vie quotidienne, y compris dans le domaine de l'éducation, et qui se justifient par une conception assimilant la différence de la femme à une inégalité dont les antécédents les plus lointains remontent à Aristote. À travers ses propositions théoriques, le féminisme latino-américain a tenté d'analyser en profondeur les alternatives épistémologiques, éthiques, politiques et sociales qui pourraient contribuer à la création d'un monde juste pour toutes les femmes, en créant tout d'abord un environnement favorable à leur participation active, où les femmes seraient actrices de leur propre histoire, ce qui implique inévitablement la défense de leur droit inaliénable à disposer librement de leur corps. Dans un monde où le paradigme patriarcal de contrôle et de soumission moderne capitaliste est toujours de rigueur, le féminisme périphérique a exprimé les revendications principales et prioritaires pour que les femmes puissent, dans un environnement harmonieux, respectueux de la pluralité et de la diversité, profiter pleinement d'une existence digne.

1 | UNE POÉTIQUE DE LA RÉSISTANCE SELON GLORIA ANZALDÚA

INTRODUCTION

Gloria Anzaldúa est née le 26 septembre 1942 à Raymondville, au Texas, dans un lotissement agricole appelé Jesús María, à moins de 40 km de la frontière mexicaine. Elle a publié de nombreux ouvrages et notamment *Borderlands/La Frontera : The New Mestiza*[133], *Friends from the Otherside/Amigos del Otro Lado*[134], *Interview/Entrevistas*[135]. Bien qu'elle n'ait pas une formation de philosophe, et n'ait jamais achevé son doctorat de littérature comparée, Anzaldúa a exercé une influence considérable dans de nombreux domaines : théorie littéraire, études chicanas, théorie postcoloniale, théorie féministe, études gays et lesbiennes, études latinas, théorie du bilinguisme et philosophie. Son œuvre a également été bien accueillie au niveau mondial, notamment là où les cultures se rencontrent et se heurtent, donnant naissance à une conscience mestiza.

[133] Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera : The New Mestiza*, San Francisco : Aunt Lute Books, 1987.
[134] Gloria Anzaldúa, *Friends from the Otherside/Amigos del Otro Lado*, illustré par Consuela Méndez, San Francisco : Children's Book Press, 1993.
[135] Gloria Anzaldúa, *Interview/Entrevistas*, New York : Routledge, 2000, recueillies par Analouise Keating.



TEXTE *BORDERLANDS/LA FRONTERA : THE NEW MESTIZA*[136], GLORIA ANZALDÚA

" La *conciencia de la mestiza* : vers une nouvelle conscience

"*Por la mujer de mi raza*
hablarà el espíritu".[137]

José Vasconcelos, le philosophe mexicain, avait la vision d'*una raza mestiza, una mezcla de razas afines, una raza de color la primera raza síntesis del globo*. C'est ce qu'il appelait une "race cosmique", la *raza cósmica*, cinquième race réunissant les quatre grandes races humaines[138]. À l'opposé de la théorie de l'Aryen pur, et de la politique de pureté raciale pratiquée par l'Amérique blanche, c'est une théorie de l'inclusivité. Au confluent de deux ou plusieurs courants génétiques, dont les chromosomes ne cessent de se "croiser", ce mélange des races, loin de produire un être inférieur, génère au contraire une descendance hybride, espèce mutable et plus malléable, d'une grande diversité génétique. Cette pollinisation raciale, idéologique, culturelle et biologique croisée suscite aujourd'hui l'émergence d'une conscience "autre" – une nouvelle conscience *mestiza*, *una conciencia de mujer*. *Une conscience des frontières*.

Una lucha de fronteras / Une lutte de frontières

Parce que moi, une *mestiza*,
je sors continuellement d'une culture
pour entrer dans une autre,
parce que je suis simultanément dans toutes les cultures
alma entre dos mundos, tres, cuatro,
me zumba la cabeza con lo contradictorio.
Estoy norteada por todas las voces que me hablan
simultáneamente.

L'ambivalence produite par le choc des voix plonge dans un état de perplexité mentale et émotionnelle. Les contradictions internes créent de l'insécurité et de l'indécision. La personnalité double ou multiple de la *mestiza* est en proie à l'instabilité psychique.

136 « Frontière : La nouvelle métisse ».
137 Note de l'auteur : C'est ainsi que je pasticherais le point de vue de José Vasconcelos. José Vasconcelos, *La Raza Cósmica : Misión de la Raza Ibero-Americana*, Mexico : Aguilar S.A. de Ediciones, 1961.
138 Vasconcelos, Ibid.

Dans un état permanent de népantilisme, terme aztèque signifiant le déchirement, la *mestiza* est le produit du transfert des valeurs culturelles et spirituelles d'un groupe à l'autre. Triculturelle, monolingue, bilingue ou multilingue, parlant patois, et en état de transition perpétuelle, la *mestiza* se heurte au dilemme de l'éducation mixte : quelle collectivité écouter lorsqu'on est la fille d'une mère à la peau sombre ?

”

Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera : The New Mestiza*, 4e édition, 25e anniversaire,
San Francisco : Aunt Lute books, 2012, pp. 99-100.
Traduction de l'extrait en français par l'UNESCO.



COMMENTAIRE

L'ouvrage de Gloria Anzaldúa intitulé *Borderlands/La Frontera* défie toute catégorisation ou identification. C'est un livre polyglotte, mêlant l'anglais, l'espagnol, le chicano, le nahuatl, le spanglish et l'argot tex-mex. Il n'appartient à aucun genre, étant, tout à la fois, essai, biographie, poésie (et donc autobiographie), tout en narrant également l'histoire d'un peuple, réel et imaginaire. Il n'appartient pas davantage à une discipline, car il est indiscipliné et indisciplinable. L'origine de son profond retentissement intellectuel réside précisément dans ce qu'il est un texte sans *topos*, sans lieu, sa localisation épistémique étant le *nepantla*, mot nahuatl désignant le carrefour, la croisée des chemins qui, l'espace d'un instant, ne font plus qu'un. Comme le montre ce passage, l'ouvrage puise aussi à différentes archives et traditions intellectuelles, remplissant la fonction d'une monade leibnizienne ou d'un aleph borgésien : c'est un texte dans lequel peut se lire l'œuvre toute entière.

Pour Anzaldúa, une des fonctions clés de la conscience *mestiza* est la critique de toutes les formes de racisme, mais surtout des politiques de pureté raciale, à l'origine de tant de génocides et de massacres ces cinquante dernières années. Dans le même temps, la critique du purisme racial est liée à la critique de l'hégémonie linguistique, ou à ce qu'elle appelle, ailleurs, le « terrorisme linguistique ». Les deux vont de pair. L'oppression et l'extermination raciales se doublent d'une dérogation et d'une suppression linguistiques. Les victimes de la discrimination et de la persécution raciales sont aussi les *deslenguados*, les « délangués », ceux qu'on fait littérairement taire. Le terrorisme linguistique s'accompagne d'une appropriation inavouée, ou d'une dissimulation, d'une occultation et d'un effacement complets, des savoirs produits par ceux qui sont jugés impurs, grossiers, non civilisés. Dans l'œuvre d'Anzaldúa, les femmes occupent une place unique et privilégiée précisément parce qu'elles souffrent dans leur propre chair, plus directement, des conséquences du racisme, de l'oppression linguistique et de l'injustice épistémique. Ceux qui vivent sur la frontière, sur la *frontera*, ne sont toutefois pas des victimes passives. Ils résistent, survivent et prospèrent. Leurs vies sont le témoignage d'une poétique de la résistance. La frontière est littéralement un *topos*, ainsi qu'un espace imaginaire, engendrant à la fois une résistance épistémique et une nouveauté épistémique. *Borderlands/La Frontera* doit être lu comme un des premiers textes de la théorie postcoloniale, mais aussi comme une nouvelle forme d'exercice philosophique visant à réparer ce que la philosophe Miranda Fricker appelle l'*injustice épistémique*. Et il faut le lire en outre comme une généalogie postcoloniale visant à restituer et à célébrer ce que Michel Foucault appelait « les savoirs subjugués ».

Par-dessus tout, Anzaldúa nous invite à dépasser les manichéismes et les théodicées du sous-disant « progrès de la civilisation ». Son œuvre déborde de reconnaissance des souffrances psychiques et physiques, mais également d'admiration et de respect pour la capacité des individus, des groupes et des peuples à résister, lutter et persévérer, engendrant divers modes d'acceptation des différences. La conscience *mestiza* se trouve dans l'entre-deux de la rencontre entre les cultures, où naissent de nouvelles cultures et de nouvelles sensibilités. La conscience *mestiza* ne se contente pas de critiquer : elle est éminemment générative.

QUESTIONS



Existe-t-il pour Gloria Anzaldúa une relation entre la peau et la conscience de soi ? Argumenter.



Existe-t-il un lien entre la couleur de la peau et le langage ? Donner des arguments.

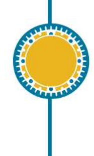


La « frontière » est-elle un lieu physique ou mental ? Où se situe cette frontière selon Gloria Anzaldúa ?



La « race cosmique » est-elle une réalité ou un idéal ? Développer.

ACTIVITÉ PÉDAGOGIQUE



Gloria Anzaldúa a mêlé des considérations autobiographiques à des réflexions philosophiques, historiques, géographiques et linguistiques. Chercher dans votre pays, votre culture ou votre région, des écrivains et des artistes qui ont utilisé leur expérience personnelle comme un miroir de la condition humaine et comme un moyen de porter un regard critique sur ce qui opprime et déshumanise.

IV ÉGALITÉ DES GENRES

2 VERS UNE CONSCIENCE POLITIQUE FÉMINISTE SELON URANIA UNGO

INTRODUCTION

Urania Atenea Ungo Montenegro est née au Panama en 1955. Son enseignement, dans le cadre du département de philosophie de l'Université de Panama, montre que « changer la vie » nécessite une prise de position éthique sur les conditions de vie des femmes dans les populations autochtones, noires, métisses et blanches d'Amérique latine. Le féminisme est pour elle une logique qui apporte une nouvelle perspective à la politique et pas seulement un mouvement pour la participation des femmes. C'est pourquoi elle étudie l'évolution de la conscience politique féministe en Amérique afin d'analyser la volonté des femmes de concevoir des options nouvelles qui mettent fin à l'identité subordonnée, et de jeter les bases de projets se substituant aux formes dominantes actuelles. Son combat contre le racisme et son étude de la politique visent un activisme théorique et pratique.

Les changements, d'après cette philosophie pratique, doivent être intégraux et englober la culture, véritable substrat de la connaissance, de la liberté et des relations de pouvoir entre les personnes, les genres et les classes sociales.



TEXTE *POUR CHANGER LA VIE : POLITIQUE ET PENSÉE DU FÉMINISME EN AMÉRIQUE LATINE*, URANIA UNGO

“ Politiser la vie quotidienne implique de bouleverser radicalement ce qu'Ágnes Heller a appelé le “souterrain des changements historiques”, car s'il est bien une chose qui caractérise la domination masculine en tant que phénomène social et historique, c'est sa faculté plastique de se réadapter à chaque changement, d'exister en dépit de tout, en se renouvelant dans ce que Margarita Pisano a appelé l'“espace romantique amoureux”, et en survivant sous des formes qui transforment les conquêtes des femmes en leur contraire à partir de certaines conceptions du monde où quelque chose change mais l'essentiel demeure.

On a dit qu'il n'y avait qu'une seule science, l'histoire, ce qui suggère à qui veut bien le voir que le processus historique foisonne d'avancées et de régressions culturelles ; l'histoire des femmes, mieux que toute autre, montre que les changements ne sont acquis que lorsqu'ils sont consacrés non pas par les lois, mais par les institutions idéologiques solidement ancrées dans la conscience du plus grand nombre. La tâche du féminisme, qui est de politiser la vie quotidienne et de changer la vie, est toujours d'actualité dans cette nouvelle période qui s'annonce si nous voulons que ces changements qui nous sont si chers, évidents et fragiles, ne soient pas seulement un nouveau camouflage de l'ocelot.

Pour le dire simplement, telle est la clé qui permet d'entrevoir qu'en dépit de tout, le féminisme, sa conscience et son action, ne s'arrêteront pas. Le féminisme reste encore la seule politique non assujettie des femmes, car il suppose sur le plan politique la possibilité d'une transformation des relations entre les genres, des changements radicaux dans la sphère privée et, par conséquent, une évolution profonde des conceptions du monde qui sont le fondement de la conscience et de la civilisation. De plus, nous, féministes, ne pouvons-nous offrir le luxe d'ouvrir un nouvel "épisode de silence" comme Julieta Kirkwood a désigné la période qui suivit l'extinction du suffragisme, alors que nous venons à peine de commencer à construire le "contre-univers" que réclamait Simone de Beauvoir, que nous vivons encore au cœur du "tournant critique de l'histoire" autrefois voulu par Alexandra Kollontai, et que la sœur de Shakespeare dont avait rêvé Virginia Woolf est encore à naître.
”

Urania Ungo, *Para cambiar la vida : política y pensamiento del feminismo en América Latina*,
Panama : Institut de la femme, Université de Panama, 2000.
Traduction de l'extrait en français par l'UNESCO.

COMMENTAIRE

Les changements, selon cette philosophie féministe pragmatique, ne sont effectifs que lorsque le spectre de la misogynie cesse de hanter la culture, et quand ils se lisent et s'observent au quotidien. Disciple d'Ágnes Heller, Urania Ungo est une féministe qui inscrit l'ensemble de la pensée politique des femmes dans la concrétisation d'une action réaliste tournée vers le changement, c'est-à-dire dans l'Amérique latine qu'elle influence par sa pensée.

Pour être intégraux, les changements porteurs de vie naissent toujours de l'action des femmes et de la force collective qu'elles mobilisent pour exiger la révision des relations interhumaines face à la loi et, plus encore, face à la violence qu'incarnent les féminicides. Pour Urania Ungo, l'éthique féministe et l'histoire des idées du féminisme latino-américain sont indissociables, et c'est pourquoi elle construit la compréhension de sa relation sur les bases des actions féministes mexicaines et centraméricaines.

QUESTIONS



L'éthique peut-elle nous accompagner dans la vie ? Quelle est la proposition d'Urania Ungo ? Qu'est-ce pour vous qu'une proposition féministe ?

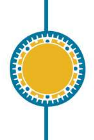


Urania Ungo parle de changements dans le quotidien. Considérez-vous votre vie quotidienne comme un espace où peuvent se produire des changements offrant la perspective d'une vie personnelle et collective plus éthique et plus libre ?



Le féminisme est un mouvement qui a engendré différentes théories. Son souci d'une éthique non normative a été constant. Pensez-vous qu'Urania Ungo apporte quelque chose à la bonne entente entre femmes et entre femmes et hommes ?

ACTIVITÉ PÉDAGOGIQUE



Chercher sur Internet une vidéo qui explique ce qu'est le féminisme, d'où il est né et quelles sont ses principales revendications. Discuter entre vous de la situation des femmes dans votre communauté. Approuvent-elles cette situation ? Chercher qui était Olympe de Gouges et quelle œuvre importante la fit connaître.

V ENVIRONNEMENT ET NATURE

ÉCOPHILOSOPHIE DE LA LIBÉRATION SELON LEONARDO BOFF

INTRODUCTION

Leonardo Boff, né à Concordia, dans le sud du Brésil, le 14 décembre 1938, théologien de la libération et philosophe brésilien, est une figure centrale du développement de la pensée environnementale latino-américaine du fait de ses conceptions franciscaines originales et de ses efforts soutenus pour faire connaître les problèmes environnementaux et proposer des solutions. Son œuvre puise son inspiration dans trois expériences qui ont marqué sa pensée et le cours de sa vie, et ont une valeur pédagogique pour notre société contemporaine. Sa vie au Brésil tout d'abord : membre d'une famille d'immigrants italiens, ses parents lui apprirent à partager le quotidien des communautés autochtones, des mulâtres et des noirs, habituellement tenus à l'écart par les immigrants européens. Boff se rappelle avec intensité le bonheur d'accepter les différences et d'être assis côte à côte sur les bancs de l'école et autour de la table pour partager ces moments. Cela montre combien il importe de ne pas céder à la discrimination et de s'ouvrir aux autres et à la différence.

La seconde expérience de Boff, alors âgé de 11 ans, fut son entrée au séminaire, où l'esprit franciscain de fraternité, d'amour de la nature, d'attention aux pauvres, et de simplicité marqua son éducation. La vision de Boff renoue les liens avec la religion, et au-delà, avec une vie au contact quotidien de la nature, éveillant la conscience aux arbres, aux oiseaux, à l'eau et aux racines qui nous entourent, et montre comment dépasser la dualité de la relation entre les êtres humains et les autres créatures avec lesquels nous partageons la planète. Sa troisième source d'inspiration réside dans sa formation interdisciplinaire intégrant la philosophie, la théologie et les sciences, et la théorie et la pratique. Pendant qu'il préparait son doctorat de théologie à Munich, il suivit les cours de Werner Heisenberg, l'un des fondateurs de la physique quantique ; dans le même temps, il fut en 1968 l'un des initiateurs de la Théologie de la libération, aux côtés de différents religieux latino-américains et espagnols. Cette formation pluridisciplinaire lui permet de relier l'humain à la nature et à tout ce qui nous transcende, ou la beauté à la douleur de la faim et de la misère à laquelle nous sommes aujourd'hui confrontés, dans un monde où la crise n'est pas seulement environnementale mais aussi bioculturelle.

Son livre *La dignidad de la tierra : ecología, mundialización, espiritualidad y la emergencia de un nuevo paradigmo* (« La dignité de la terre : écologie, mondialisation, spiritualité et émergence d'un nouveau paradigme »)[139] constitue une référence majeure dans l'approche holistique et écosociale de l'éthique environnementale.

---

[139] Leonardo Boff, *La dignidad de la tierra : ecología, mundialización, espiritualidad y la emergencia de un nuevo paradigmo*, Madrid : Trotta, 2000.



TEXTE *ÉCOLOGIE ET LIBÉRATION : UN NOUVEAU PARADIGME,* LEONARDO BOFF

"Toutes les sociétés modernes du monde s'articulent autour de l'axe économique. Mais, dans son acception moderne, l'économie a perdu son sens premier : l'administration des moyens justes et modestes nécessaires à la vie et au bien-être. La gestion rationnelle et parcimonieuse du revenu est la principale activité de la plupart des ménages du tiers monde : là se trouve l'économie au vrai sens du terme. Ce n'est pas le type d'économie pratiquée par les économistes institutionnels, qui sont au service d'une conception bien différente… À la fin de chaque année, le pays doit montrer qu'il a connu la croissance au cours de l'année écoulée. Cet impératif a donné naissance à la notion de croissance illimitée qui, tel un incube, a dominé la société pendant près de 500 ans […] Nous manquons d'une critique fondamentale d'un modèle qui encouragerait une forme durable de développement écologique." (p. 19)

"Il est également nécessaire de planifier et d'instaurer un mode de développement écologiquement durable, qui soit respectueux des écosystèmes régionaux (comme la politique extractiviste de Chico Mendes, adaptée à l'écosystème amazonien, par exemple). Certes, on trouve, dans les documents officiels, la métaphore dominante du 'développement durable' (que la Commission Brundtland de l'ONU a défini en 1987 comme 'un développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs'). Mais ce qui compte, en définitive, c'est le développement lui-même, y compris au prix du désordre écologique : lorsque surgit un conflit entre développement et écologie, on tranche généralement en faveur du développement au détriment de l'écologie. Il semble que le profit capitaliste soit incompatible avec la préservation de la nature. [...] Si les projets pharaoniques d'exploitation du caoutchouc amazonien échafaudés par Henry Ford en 1927, ou par Daniel Ludwig avec la cellulose et le bois du Jari cinquante ans plus tard, ou encore par Volkswagen dans les années 70, ont été des échecs retentissants, c'est que tous faisaient fi de la question écologique. Cela a coûté deux millions d'hectares de forêts dans le cas du projet Jari, et dans celui de Volkswagen, les 144 000 hectares brûlés pour nourrir 46 000 têtes de bétail (une surface effarante de 30 000 mètres carrés étant destinée à chacune). Le gigantisme de ces projets est révélateur de l'irrationalité du modèle de développement suivi et de la nécessité de lui substituer une vision plus holistique, qui prenne aussi en compte l'aspect écologique." (p. 22)

"Un poète, qui a fait l'expérience de ce mysticisme de l'Esprit omniprésent, a dit autrefois que l'Esprit dormait dans la pierre, rêvait dans les fleurs, s'éveillait dans les animaux, savait qu'il était éveillé dans les hommes, et se sentait éveillé dans les femmes. Voilà une sympathique intuition de l'ubiquité cosmique de l'Esprit, attestée par nombre de mystiques à travers les cultures, comme les indiens sioux d'Amérique du Nord, les Bororos du Brésil ou certains maîtres de la tradition zen d'Orient. Chez les Pères de l'Église latine et grecque des IVe et Ve siècles, en particulier les deux Grégoires, de Nazianze et de Nysse, Saint Basile et Saint Pierre Damien, ont trouve fréquemment l'expression *Spiritus ubique diffusus* (l'Esprit répandu partout). (p. 50)"

Leonardo Boff, *Ecology and Liberation : A New Paradigm*,
New York : Orbis Books, 1995.
Traduction de l'extrait en français par l'UNESCO.



COMMENTAIRE

Comme le montrent les extraits de *La dignité de la terre*, la pensée environnementale s'inscrit pour Leonardo Boff dans une écophilosophie de la libération dont l'objectif est double. Tout d'abord, un *mouvement déconstructif*, visant à se *libérer du mythe* du développement illimité où la société doit s'organiser autour de la croissance économique. Ce mythe porte en lui l'oppression de la majorité des êtres humains et l'extermination de la plupart des créatures qui partagent notre planète. Il implique également une diminution de la qualité de vie, car il réduit l'existence humaine à une unidimensionnalité économiciste. S'affranchir de ce mythe fait naître un *mouvement de reconstruction qui nous rend libres de renouer* avec la diversité de l'existence humaine et écologique et de retrouver le sens premier de l'économie. Boff souligne que l'économie n'est pas l'accumulation illimitée du capital, mais la gestion avisée de biens comptés. Ce sens est proche de l'origine des sciences écologiques modernes, appelées métaphoriquement « économie de la nature » par Carl von Linné au XVIIe siècle. Plus encore, *éco*nomie et *éco*logie sont deux termes formés à partir du mot grec *oikos*, qui signifie foyer. Le premier se réfère aux lois (nomos) qui régissent l'administration de l'*oikos* ou foyer, et l'autre à l'étude (logia) de ce foyer. Au XXIe siècle, notre foyer commun est notre planète, dont la sage gestion exige selon Boss de combiner économie et écologie.

Boff ne se limite pas à des théories abstraites qui articuleraient économie et écologie d'un point de vue purement conceptuel, mais privilégie la pratique de la solidarité, de la résistance et de la défense des pauvres et des laissés pour compte. Il se réfère par exemple à Francisco Alves, dit Chico Mendes, qui avait lancé et mis en application le principe de réserves d'extraction pour protéger la forêt amazonienne et défendre les droits des communautés caoutchoutières pratiquant une exploitation durable. Sous la conduite de Mendes, les ouvriers du caoutchouc d'Amazonie s'organisèrent et fondèrent l'Union des travailleurs ruraux de Xapuri pour lutter contre la déforestation causée par les « projets pharaoniques ». La conséquence la plus indigne de ce mouvement fut l'assassinat de Mendes en 1998. En 2007, alors que Boff exerçait les fonctions de conseiller du Gouvernement brésilien présidé par Luiz Inácio Lula da Silva, le Ministère de l'environnement brésilien créa l'Institut Chico Mendes pour la conservation de la biodiversité, qui administre aujourd'hui les zones protégées par le gouvernement fédéral, en reconnaissance de la valeur de sa vie et de son projet. Boff a apporté son soutien à de nombreux mouvements d'initiative locale qui se sont associés avec des paroisses, des associations professionnelles et des organisations internationales pour réclamer une distribution plus juste des biens fonciers et des pratiques économiques et écologiques durables, comme notamment le *Movimiento de los trabajadores rurales sin tierra* (Mouvement des travailleurs ruraux sans terre – MST) dans le sud du Brésil ou *Patagonia sin represas* (Patagonie sans barrages) dans le sud du Chili.

Bien que les exemples aient été choisis dans l'espace latino-américain, du fait que le modèle de développement initial s'est mondialisé, des cas similaires peuvent être observés dans d'autres régions du globe. Dans ce contexte, l'écophilosophie de la libération de Boff joue un rôle important dans la pensée philosophique mondiale du XXIe siècle pour deux raisons. La première est qu'elle rétablit l'unité des connaissances théoriques et pratiques pour aborder la globalité d'un point de vue philosophique, à partir et en direction de la réalité et de l'histoire



locales. La seconde, c'est qu'elle place la problématique environnementale au centre des défis contingents de notre siècle, tout en conservant une vision transcendantale du milieu naturel, qui précède l'espèce humaine et lui succèdera. Les êtres humains appartiennent à ce milieu naturel. Mais celui-ci ne nous appartient pas ; nous vivons seulement dans une communauté faite de créatures avec lesquelles nous partageons l'esprit de la vie, comme l'explique le troisième extrait choisi. La spiritualité que propose Boff s'enracine dans le monde biophysique, qui est compris et mis en valeur par une multitude de savoirs modernes et ancestraux, amérindiens, bouddhistes zen et de bien d'autres traditions encore. Boff nous invite par conséquent à une éthique qui n'est pas anthropocentrique comme celle qui prévaut dans la société planétaire d'aujourd'hui, mais tient compte de la diversité des formes de vie. Il nous propose dans le même temps une éthique écologique qui ne soit pas eurocentrique mais multi- et interculturelle. Pour les jeunes générations du XXIe siècle, il y a là à la fois l'occasion de cultiver une éthique en faveur de la vie dans toute sa diversité biologique et culturelle, et une responsabilité dans la construction d'une société plus juste qui refuse l'oppression de la majorité des formes de vie (humaines et non humaines) et œuvre pour une planète biologiquement et culturellement diversifiée.

QUESTIONS



Quel est le sens de la relation entre l'économie et l'écologie selon Leonardo Boff ? Quelles relations entre l'économie et l'écologie connaissez-vous dans les cultures ancestrales de votre région ?



Considérez-vous que l'éducation à l'environnement dans votre région et dans d'autres régions du monde fait une place suffisante à la diversité des visions du monde et des valeurs écologiques ? Justifier votre réponse en citant au moins trois exemples.



D'après les textes de Leonardo Boff, quelles sont les causes de la crise écologique et quelles en sont les principales victimes ? Considérez-vous que l'analyse de Leonardo Boff concernant le cas de l'Amazonie (dans le cadre de la lecture proposée) puisse s'appliquer à votre région ? Étayer votre réponse par un exemple qui énumère les facteurs et les processus à l'origine d'un problème socioécologique d'actualité dans votre région ou ailleurs sur votre continent, ainsi que les principales victimes (humaines et autres).



Que signifie le concept d'esprit pour Leonardo Boff ?

ACTIVITÉS PÉDAGOGIQUES



En équipe, mener une recherche sur les visions écologiques du monde de divers groupes socioculturels de votre région. Réaliser une exposition décrivant les visions du monde ancestrales et contemporaines ainsi que les incidences de chacune d'elles dans une éthique écologique.



En groupe, poursuivre la recherche précédente en préparant une exposition photographique sur : (a) les relations entre les habitats (urbains et ruraux) et les modes de vie qui leur sont associés et (b) les problèmes socioécologiques auxquels sont aujourd'hui confrontés les groupes étudiés, en identifiant les causes et les victimes principales de ces problèmes. Analyser les conséquences (a) des relations entre les habitats et les comportements pour une éthique écologique, et (b) de l'identification des causes et des victimes des problèmes socioécologiques pour une justice sociale et environnementale.



VI ARTS ET CRÉATION

LE SECRET DE LA COULEUR. LE JEU DE LA CRÉATION ET DE LA PENSÉE SELON JOSÉ VASCONCELOS

INTRODUCTION

José Vasconcelos (1881-1959) est, avec Antonio Caso, le fondateur de la philosophie mexicaine du XXe siècle. Ces deux intellectuels créèrent en 1908 le groupe philosophique et littéraire *El Ateneo de la Juventud* (L'Athénée de la jeunesse) qui s'efforça de redonner un sens à la philosophie et à la spiritualité face à la médiocrité du positivisme dominant pendant la dictature de Porfirio Díaz. Associé au processus révolutionnaire de 1910, Vasconcelos est la figure intellectuelle la plus significative de la Révolution mexicaine. Il fut le premier recteur de l'Université nationale autonome de Mexico (UNAM) et Ministre de l'éducation nationale (1921-1924), charge qu'il mit à profit pour promouvoir un développement culturel sans précédent dans l'histoire du Mexique. Néanmoins, l'ambition principale de Vasconcelos était d'élaborer un système philosophique personnel auquel il consacra un grand nombre d'ouvrages (Traités de métaphysique, éthique, esthétique, logique organique, etc.), bien que ses textes les plus marquants et les plus reconnus soient des ouvrages de réflexion culturelle, tels que *La Raza cósmica* (La race cosmique)[140] et ses *Memorias* (Mémoires)[141].

L'idée centrale de la philosophie de Vasconcelos est qu'il existe une unité totale, une sorte de « coordination » harmonique (comme dans une symphonie) au cœur de l'immense diversité de l'univers. Il n'y a donc pas d'opposition entre l'être sensible et l'être spirituel. L'esthétique est une véritable voie royale qui nous élève jusqu'au monde spirituel ; l'art est le chemin de la « rédemption » du monde matériel, naturel, qui, par conséquent, ne se conçoit plus comme une création mineure ou méprisable. L'esthétique et la beauté, sont, pour Vasconcelos, des formes de connaissance, de vie et, au-delà, de mysticisme, de communion avec Dieu. Il ne s'agit pas d'une simple théorie, mais avant tout d'un devoir de praxis culturelle et pédagogique, d'une révolution spirituelle, dépassant toute religion positive, de toute métaphysique purement abstraite et de toute organisation sociale strictement utilitaire et fonctionnelle.



140 José Vasconcelos, *The Cosmic Race / La raza cósmica*, traduction anglaise de Didier T. Jaén, USA : Johns Hopkins University Press, 1997.
141 José Vasconcelos, *Memorias*, Mexique : Fondo de Cultura Económica, 2007.



TEXTE *PHILOSOPHIE ESTHÉTIQUE*, JOSÉ VASCONCELOS

“La création entière repose dans le sein de Dieu, comme les couleurs de l’arc-en-ciel dans la lumière blanche qui les concentre et les contient ; elles y restent invisibles tant qu’elles ne trouvent pas la clé de leur déploiement dans les gouttes de la rosée ou le prisme du laboratoire. La lumière neutre est, en apparence, le rayon blanc ; en réalité, c’est le récipient de la puissance génétique, éternelle, la possibilité permanente du miracle de la diversification qu’est l’arc-en-ciel. Ce rayon blanc est, à la vérité, une lumière porteuse de vie et de son innocente progéniture de couleurs. Chaque couleur est un être particulier, dont l’existence dépend d’accords précis, parfaitement mesurés et connus, des ondes d’énergie. Seuls les ignorants ou les oisifs cherchent des essences dans les couleurs, comme lorsque du vert ils déduisent la “verdure”, etc. – divagations et vains bavardages qui entravent notre communication directe avec l’être. En apparence, les couleurs de l’arc-en-ciel s’effacent quand la nuée se dissipe, mais nous les retrouvons chaque fois que la goutte d’eau ou le prisme leur donne l’occasion de fuir le rayon blanc qui est pour elles foyer autant que prison. Peut-être la mort est-elle aussi capable, en déracinant les âmes, de les remettre à l’esprit où elles trouveront l’éclosion mystérieuse de la rédemption. La différence est qu’en sortant de leur prison corporelle, les âmes échappent au cycle de la vie et de la mort pour se lancer dans leur nouvelle destinée de perdition ou de salut. La nature ne travaille pas seulement pour la mort mais également pour la vie, et si un groupe d’êtres comme celui des couleurs, contenues dans la lumière ordinaire, y trouve refuge contre la dispersion définitive, sa garantie de résurrection, répétée chaque fois que le prisme les invite à briller, pourquoi l’idée que l’âme se réfugie momentanément dans la mort pour rejoindre ensuite l’élément d’où elle procède – le Verbe qui l’aurait créée – et s’installer ensuite dans l’éternité, ne serait-elle pas légitime ? Parmi les couleurs, le blanc n’est pas la mort. Bien que le blanc les absorbe, les couleurs y subsistent et s’y rassemblent dans l’attente de nouvelles apparitions qui enrichiront la variété de l’être. La question de savoir quelle sera la nouvelle enveloppe des âmes, leur texture, aérienne et resplendissante ou intangible bien que d’apparence matérielle, est secondaire ; ce qui nous intéresse, c’est de capter les analogies qui nous font croire en son immortalité. Comme les couleurs de l’arc-en-ciel, non seulement les âmes, mais aussi la création tout entière se trouvent subordonnées au jeu qui, dans les mains du Créateur, déploie son prisme original. L’Être suprême se réjouit de sa création, et c’est pourquoi il la reproduit à travers les âges, dans le repli des mondes et dans l’amour qui englobe l’ensemble des créatures, et sauve ces pauvres imitations du Créateur que sont les hommes.

C’est pourquoi, si penser signifie prêter attention à toutes les formes du cosmos, il faut en conclure que penser consiste à suivre le jeu des éléments du cosmos. Dieu a créé le monde en jouant : toute création est un plaisir. Il n’est pas certain que le Créateur se soit reposé le septième jour ; le dernier jour, il s’est réjoui de l’élan créatif des jours précédents. Sur la face divine rayonne le sourire. Cela implique que le philosophe de la vérité doit être clair et jovial. Certes, la vérité est parfois terrible : la *Dies irae*, la colère divine, qui côtoie les louanges et les béatitudes, mais qui se justifie par le péché, ces dérèglements qui contaminent parfois la nature elle-même. Mais la vérité est claire et simple, la méthode scientifique le démontre : entre deux hypothèses de loi naturelle, la plus simple est presque toujours la vraie, la plus directe et la plus facile.”

José Vasconcelos, *Filosofía estética*, México : Editorial Trillas, 2009.
Traduction de l’extrait en français par l’UNESCO.





COMMENTAIRE

Pour Antonio Caso comme pour Samuel Ramos, l'esthétique est en quelque sorte un moyen ; un moyen avant tout d'accéder à une vie morale – qu'il s'agisse d'une morale de la charité ou de la civilité. Au contraire, pour José Vasconcelos, la vie esthétique est une fin en soi ; elle représente une forme d'existence supérieure à l'existence morale, et de fait, elle est une forme supérieure de l'existence humaine. La finalité de l'art n'est pas d'accéder à la vie morale, mais à la vie spirituelle totale, à l'état mystique ou divin de l'existence. À l'inverse de Caso et de Ramos, chez Vasconcelos la vie morale est un stade antérieur à la vie esthétique ; la morale est simplement une discipline de vie, une capacité d'orienter la vie vers certains choix, et ces choix sont toujours déterminés par l'intérêt humain, l'altruisme y compris, car celui-ci est la satisfaction de l'intérêt d'un autre humain. Dans la sphère esthétique, en revanche, le sujet n'agit plus en fonction de visées humaines, mais dans une perspective supérieure, surhumaine, cosmique ; l'énergie vitale, encore ligotée dans la sphère morale, est ici déliée et libre de jouir de possibilités purement spirituelles. « L'esthétique se défait des orientations secondaires pour atteindre l'objectif suprême » dit Vasconcelos. Au-delà, bien au-delà des problèmes posés par la coexistence et la survie humaines, notre philosophe voit donc dans la culture esthétique (et dans toute culture) une mission supérieure, non seulement instrument de formation humaine, mais aussi réalisation de la spiritualité et du désir de transcendance de l'homme : une forme supérieure de vie, la forme sublime de la connaissance et de la pensée.

Ainsi, l'esthétique, qui forme le noyau du système philosophique de Vasconcelos, est étroitement liée à différentes branches essentielles de la philosophie : l'éthique, mais aussi la métaphysique, la gnoséologie et, significativement, la philosophie de l'histoire et de la culture. Dans l'introduction de son *Éthique*, Vasconcelos, par souci de clarté, s'efforce de préciser la signification de ses visées philosophiques. Son objectif n'était pas tant de construire une philosophie particulière, nationale ou régionale, mexicaine ou ibéro-américaine, que de critiquer l'universalisme moderne, faux et exclusif, et de reconstruire, à partir d'une autre perspective géographique et culturelle, un nouvel universalisme, synthétique, aussi vaste et généreux que la planète tout entière et l'ensemble de l'histoire humaine. C'est dans cette optique, que peuvent être considérées tant ses préoccupations philosophiques et métaphysiques que ses interventions dans le domaine de la politique et de la culture. L'émotivisme esthétique et mystique de Vasconcelos ne se pose pas en choix supplémentaire dans l'ordre diffus de l'histoire des conceptions philosophiques, non plus qu'en simple alternative aux conceptions rationalistes et intellectualistes dominantes de la pensée moderne. Son intention est avant tout historique et culturelle : c'est la modalité de la pensée qui, dans son amplitude et sa flexibilité, peut permettre la récupération et la revalorisation d'autres traditions culturelles, géographiquement et historiquement décentrées et même marginalisées ; il s'agit de cultures que, pour une plus juste désignation, Vasconcelos appelle les cultures tropicales, les cultures du Sud : l'espace géographique de l'origine et peut-être de la fin de la grande tradition culturelle spirituelle de l'humanité. Ainsi, la métaphysique de Vasconcelos, sa métaphysique esthétique, peut être inintelligible si elle n'est pas étroitement liée à sa philosophie particulière de l'histoire, qui est une philosophie culturelle, périphérique, alternative, esthétique et spirituelle.

QUESTIONS



Dans son introduction, José Vasconcelos cite la forme musicale de la « symphonie » comme exemple de l'idée qu'il se fait de la « coordination harmonique » entre les différentes parties de l'univers. Pouvez-vous expliquer cette analogie ?



Expliquer avec vos propres mots la comparaison faite par José Vasconcelos entre le prisme lumineux et l'idée de Dieu.

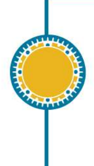


Que dit le texte au sujet de la vérité scientifique ? Quelle idée croyez-vous que José Vasconcelos avait de la science ?



D'après le commentaire, quel était l'objectif culturel ultime de la philosophie de José Vasconcelos ?

ACTIVITÉ PÉDAGOGIQUE



Mener une recherche en groupe sur les différentes formes d'expression esthétique de votre communauté. Essayer de réfléchir au sens et à l'origine de ces propositions artistiques par rapport à leur fonction dans la réalité qui est la vôtre. À cette fin, se laisser guider par la question fondamentale suivante : quelle est la nécessité de l'art dans notre communauté ?

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Abubaker A. Baqader. Professeur de sociologie à l'Université King Abdulaziz, Djeddah (Arabie saoudite) et chercheur en sciences sociales. Ses publications majeures ont portées sur la culture islamique, traditions et littératures et la jeunesse saoudienne face à la mondialisation (*Par-delà les dunes*, *anthologie de la littérature saoudienne*[142] ou *La jeunesse saoudienne – Identité, mutations, défis, enjeux et perspectives à l'aube du XXIe siècle*[143]). Par ailleurs, Abubaker A. Baqader a été vice-ministre de la culture au Ministère de la culture et de l'information (2002-2005), et représentant du Royaume d'Arabie saoudite à la première réunion du Comité intergouvernemental pour la protection et la promotion de la diversité culturelle (UNESCO, Canada, 2007).

Ali Benmakhlouf. Professeur de philosophie arabe et de philosophie de la logique à l'Université Paris-Est Créteil Val-de-Marne (France). Spécialiste de logique et des œuvres de Frege, Russel et Whitehead, il organise par ailleurs des colloques au Maroc dans le cadre de la convention entre le Collège international de philosophie et la Fondation du roi Abdul Aziz pour les sciences humaines et les études islamiques. Il est également président du Comité consultatif de déontologie et d'éthique de l'Institut de recherche pour le développement, membre du Comité consultatif national d'éthique (CCNE) et du conseil d'orientation de l'Institut Diderot, le fonds de dotation pour le développement de l'économie sociale de Covéa, depuis mars 2009.
Contribution au manuel : pp. 70-109; et 114-127.

Betül Çotuksöken. Professeure à la faculté des arts et des sciences à l'Université Maltepe (Turquie) et Directrice du département de philosophie. Elle a obtenu son doctorat à l'Université d'Istanbul au département de philosophie (faculté des lettres) en 1972. Sa thèse porte sur la conception de l'éthique par Pierre Abélard. Elle a obtenu l'agrégation en 1988 et est devenue professeure titulaire en 1996. Elle a travaillé comme membre du corps professoral à la faculté de philosophie de l'Université d'Istanbul de 1982 jusqu'en 2000. Elle est également vice-présidente de la Société philosophique de Turquie et membre du Comité directeur de la FISP. Ses domaines d'intérêt sont la philosophie médiévale, la philosophie du langage, la métaphilosophie, les fondements philosophiques des droits de l'homme et l'éthique. Elle est l'auteure de onze livres.

Ayoub Abu Dayyeh. Intervenant en philosophie et éthique environnementale et professeur de philosophie et théorie de la connaissance au lycée de Cambridge à Amman (Jordanie). Il est Président de E-Case Society, ingénieur et docteur en philosophie. Il est aussi l'auteur de plusieurs ouvrages sur la philosophie, l'environnement et les penseurs arabes contemporains.
Contribution au manuel : pp. 110-113.

Souleymane Bachir Diagne. Professeur de philosophie et la littérature française à l'Université Columbia à New York (États-Unis). Ses domaines d'enseignement comprennent l'histoire des premières philosophies modernes, la philosophie et le soufisme dans le monde islamique, la philosophie africaine et de la littérature, la philosophie française du XXe siècle, et son domaine de recherche comprend : l'histoire de la logique, l'histoire de la philosophie, la philosophie islamique, la philosophie africaine et la littérature. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages dont *Islam and the Open Society. Fidelity and Movement in the Philosophy of Muhammad Iqbal*[144]

---

[142] Abubaker A. Baqader, *Par-delà les dunes, anthologie de la littérature saoudienne*, Paris : L'harmattan, 2009.
[143] Abubaker A. Baqader, *La jeunesse saoudienne – Identité, mutations, défis, enjeux et perspectives à l'aube du XXIe siècle*, Paris : L'harmattan, 2010.
[144] Souleymane Bachir Diagne, *Islam and the Open Society. Fidelity and Movement in the Philosophy of Muhammad Iqbal*, Dakar : Codesria 2011, traduction anglaise de l'original : *Islam et société ouverte, la fidélité et le mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal*, Paris : Maisonneuve & Larose, 2001.

et *African Art as Philosophy. Senghor, Bergson, and the Idea of Negritude*[145]. Son dernier livre (*Bergson postcolonial. L'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohamed Iqbala*[146]) a reçu le prix Dagnan-Bouveret de l'Académie française des sciences morales et politiques pour 2011.

Enrique Dussel. Professeur d'éthique, de philosophie politique et d'études latino-américaines et également professeur émérite (2010) à l'Université autonome métropolitaine, Mexico (Mexique). Enrique Dussel a également exercé pendant un semestre à l'Université Harvard, à l'Université de Francfort, à l'Université Notre Dame, à l'Université d'État de Californie (Los Angeles), à l'Union Theological Seminary (NewYork), à l'Université Loyola (Chicago), à l'Université Vanderbilt, à l'Université Duke, et d'autres. Fondateur du Mouvement de la philosophie de libération de l'Amérique latine, il est l'auteur de plus de 60 livres et de plus de 450 articles.
Contribution au manuel : pp. 180-182; 194; 200; et 224.

Nkolo Foé. Professeur-chercheur, Université de Yaoundé 1 (Cameroun). Il est l'auteur de *Le postmodernisme et le nouvel esprit du capitalisme : sur une philosophie globale d'Empire*[147]. Il est membre du corps enseignant à la Maison des sciences de l'homme, École des hautes études en sciences sociales de Paris (2008) et à l'Institut d'études avancées de Nantes (2009). Il a aussi été professeur invité à l'Université fédérale de Curitiba et à l'Université fédérale de Bahia (Brésil) (2010).
Contribution au manuel : pp. 16-67.

Raúl Fornet-Betancourt. Directeur du département de l'Amérique latine à l'Institut de missiologie d'Aix-la-Chapelle (Allemagne), professeur honoraire de cet Institut et de l'Université de Brême. Cubain vivant en Allemagne, son travail porte sur la philosophie interculturelle et la théorie du dialogue entre les savoirs. Il est aussi Directeur de la revue internationale de philosophie *Concordia* et coordonnateur du programme Dialogue philosophique Nord-Sud ainsi que du Congrès international de philosophie interculturelle. Entre autres ouvrages, il a publié *La interculturalidad a prueba* (L'interculturalité à l'essai)[148] et *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural* (Tâches et propositions de la philosophie interculturelle)[149].
Contribution au manuel : pp. 217-219.

Jinli He. Professeure de culture et philosophie chinoises à Trinity University (Texas, États-Unis). Après un doctorat à l'Université de Beijing (Chine) (2004), elle a été chercheuse invitée à l'Université de Hawaï (États-Unis) (2005) et à l'Université de Princeton (États-Unis)(2006). Elle est actuellement professeure associée au département des langues et littératures modernes de Trinity University depuis 2007. Son domaine de recherche couvre la pensée, la culture et l'esthétique chinoises.
Contribution au manuel : pp. 149-154; et 170-172.

---

[145] Souleymane Bachir Diagne, *African Art as Philosophy. Senghor, Bergson, and the Idea of Negritude*, Seagull, 201, traduction anglaise de : *Léopold Sédar Senghor : l'art africain comme philosophie*, Paris : Riveneuve Éditions, 2007.

[146] Souleymane Bachir Diagne, *Bergson postcolonial. L'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohamed Iqbal*, Paris : Éditions du CNRS, 2011.

[147] Nkolo Foé, *Le postmodernisme et le nouvel esprit du capitalisme : sur une philosophie globale d'Empire*, Dakar : Codesria, 2008.

[148] Raúl Fornet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, Aachen : Mainz, 2006.

[149] Raúl Fornet-Betancourt, *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*, Aachen : Mainz, 2009.

Rainier Ibana. Professeur de philosophie à l'Université Ateneo de Manila à Quezon City (Philippines). Il en a dirigé le département de philosophie de 1997 à 2005, année où il fut nommé à la Division des sciences sociales et humaines de la Commission nationale des Philippines pour l'UNESCO. Il préside actuellement le Comité d'éthique environnementale de la Commission mondiale d'éthique des connaissances scientifiques et des technologies de l'UNESCO, ainsi que le Réseau Asie-Pacifique d'enseignement de la philosophie pour la démocratie. Ses recherches portent sur l'éducation et le cerveau humain, la philosophie de la culture et la transformation sociale.
Contribution au manuel : pp. 130-133; 140-141; et 162-163.

Rozena Maart. Directrice du Centre de recherche critique sur la race et l'identité de l'Université de Kwa Zulu Natal à Durban (Afrique du Sud). Née dans le District Six de Cape Town en Afrique du Sud, elle est titulaire d'un doctorat en Philosophie politique et Psychanalyse du Centre d'études contemporaines de l'Université de Birmingham (Royaume-Uni). À l'âge de 24 ans, elle a été consacrée « Femme de l'année » pour son travail sur la violence faite contre les femmes, pour avoir fondé à l'aide de quatre autres femmes la première organisation féministe noire du pays : Women Against Repression. Rozena Maart est une écrivaine de roman et a remporté en 1992 le Journey Prize : Best Short Fiction in Canada. Son travail s'étend jusqu'à la « conscience noire », la philosophie politique, Derrida et la déconstruction et les notions de droits, en particulier les droits de l'homme.

Magali Mendes de Menezes. Docteure en philosophie et professeure de philosophie de l'éducation à l'Université fédérale de Rio Grande do Sul (Brésil). Ses recherches portent sur l'éthique, la philosophie féministe, l'interculturalité et l'économie solidaire.

Suwanna Satha-Anand. Professeure de philosophie à l'Université Chulalongkorn de Bangkok (Thaïlande). Son enseignement et ses recherches portent sur la philosophie bouddhiste et chinoise, la philosophie des femmes, et la religion et le changement social. Parmi ses publications en anglais et en thaï figurent dix ouvrages et 30 articles ou chapitres sur la philosophie bouddhiste et chinoise, les femmes et la religion, et le patrimoine culturel thaï. Elle est actuellement Directrice de recherches au Humanities Research Forum du Thailand Research Fund.
Contribution au manuel : pp. 142-148.

AUTRES COAUTEURS

Anand Amaladass. Retraité, ancien professeur de sanskrit et de philosophie à Chennai (Inde). Ses domaines de recherche couvrent la philosophie, la religion et l'esthétique indiennes, ainsi que le dialogue interreligieux. Il a publié un livre sur la théorie du dhvani dans l'esthétique indienne (Vienne, 1984), et quatre autres essais parus en allemand au format de poche : l'un consacré à la tradition vishnouite, deux autres à Shiva, le dieu de la danse, et le quatrième au phénomène de la déesse, qui a été traduit en anglais. S'y ajoutent une centaine d'articles en anglais parus dans des ouvrages ou des revues.
Contribution au manuel : pp. 134-137.

Mario Magallón Anaya. Chercheur titulaire à temps complet au Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (Centre de recherches sur l'Amérique latine et les Caraïbes) de l'Université nationale autonome du Mexique (CIALC/UNAM). Il est Maître dans l'enseignement primaire et est titulaire d'une licence et d'une maîtrise de philosophie ainsi que d'un doctorat en études latino-américaines obtenu à l'UNAM. C'est spécialiste de la philosophie latino-américaine et de l'histoire des idées en Amérique latine.
Contribution au manuel : pp. 197-199.

Andrés Robert Espíritu Avila. Professeur d'Introduction à la philosophie et de philosophie de l'Éducation à la faculté de sciences humaines de l'Université nationale majeure de San Marcos (UNMSM) (Pérou). Philosophe péruvien, il a obtenu une licence de philosophie à l'UNMSM, après présentation de son

mémoire « El concepto de alienación según Augusto Salazar Bondy » (Le concept d'aliénation selon Augusto Salazar Bondy). Il est membre du département de recherche de l'Instituto de Ciencias y Humanidades.
Contribution au manuel : pp. 194-196.

Francesca Gargallo Celentani. Écrivaine, féministe indépendante, docteure en études latino-américaines. Elle est également Secrétaire générale de la Sociedad de Estudios Culturales Nuestra América (SECNA) du Mexique.
Contribution au manuel : pp. 228-229.

Mario Teodoro Ramírez Cobián. Président de l'Association de Philosophie du Mexique, professeur et directeur de l'Institut de recherches philosophiques de l'Université Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, Mexique). Il a obtenu un doctorat et un master en philosophie de l'UNA de Mexico et un diplôme en philosophie de l'Université Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Il a publié plus de 100 essais théoriques et plus de 150 ouvrages de vulgarisation, et notamment *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*[150], et *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*[151].
Contribution au manuel : pp. 234-237.

Manuel B. Dy, Jr. Professeur de philosophie depuis 45 ans à l'Université Ateneo de Manila à Quezon City (Philippines). Il a été Président du département de philosophie et Directeur des études chinoises. Il est l'éditeur et le coauteur de plusieurs ouvrages dont *Mga Babasahin sa Pilosopiyang Moral*[152]ou *Philosophy of Man*, *Selected Readings*[153]. Il est aussi le Président fondateur de la Ministry of Teaching Foundation et membre du Comité technique pour la philosophie de la Commission de l'enseignement supérieur des Philippines. Il est également consultant sur l'enseignement des valeurs de la maternelle à la 12e année scolaire auprès du Ministère philippin de l'éducation.
Contribution au manuel : pp. 138-139.

Moacir Gadotti. Professeur titulaire à l'Université de São Paulo (Brésil) et Directeur général de l'Institut Paulo Freire. Il est aussi diplômé en pédagogie (1967) et en philosophie (1971), professeur de philosophie de l'éducation après des études à l'Université pontificale catholique de São Paulo (1973). Il est titulaire d'un doctorat en sciences de l'éducation obtenu à l'Université de Genève (Suisse) (1977) et Docteur *honoris causa* de l'Université fédérale rurale de Rio de Janeiro. Il est l'auteur d'un grand nombre d'ouvrages.
Contribution au manuel : pp. 220-223.

Mercedes de la Garza. Professeure de culture maya et nahuatl à la faculté de philosophie et de lettres de l'UNAM, Mexico (Mexique) depuis 1973. Elle est titulaire d'une maîtrise d'« Histoire du Mexique » (1971-1973), ainsi que d'un doctorat d'histoire (1977-1979) et a étudié et obtenu des diplômes de troisième cycle dans les universités suivantes : l'Université Complutense (Espagne), El Escorial (Espagne), Université de Toulouse (France), l'Université d'État de Pennsylvanie (Etats-Unis), l'Université Rey Juan Carlos (Espagne), ainsi qu'à l'UNAM, où elle a été l'élève de Miguel León-Portilla.
Contribution au manuel : pp. 191-193.

---

[150] Mario Teodoro Ramírez, *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, Fondo de Cultura Economica USA, 2013.
[151] Mario Teodoro Ramírez, *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*, Mexico : Siglo XXI, 2011.
[152] Manuel B. Dy, *Mga Babasahin sa Pilosopiyang Moral*, Quezon City : Ateno de Manila University, 1998.
[153] Manuel B. Dy, *Philosophy of Man, Selected Readings*, Goodwill Trading Co, 2001.

Abhik Gupta. Professeur d'éthique environnementale à Assam University à Dargakona (Inde). Outre des recherches et publications consacrées au problème de la pollution de l'environnement et aux effets des substances toxiques sur les organismes, ses écrits portent sur l'altruisme humain envers les organismes non humains, les philosophies et les idéaux écocentriques des sociétés autochtones, l'éthique environnementale, l'éthique des sciences et des technologies et l'analyse écoéthique des politiques de l'eau et de la forêt.
Contribution au manuel : pp. 164-166.

N. Frances Hioki. Chargée de recherches à l'Institut Nanzan pour la religion et la culture de Nagoya (Japon). Son mémoire de doctorat en art et religion, qu'elle a soutenu à la Graduate Theological Union de Berkeley (Californie), portait sur la peinture japonaise d'inspiration occidentale au début des temps modernes. À l'Institut Nanzan, elle se consacre aux questions d'esthétique interreligieuse et de réception de l'iconographie chrétienne dans l'art japonais.
Contribution au manuel : pp. 173-176.

Carlos Ham Juárez. Coordonnateur au Collège des études latino-américaines de la faculté de philosophie et lettres de l'UNAM (Mexico, Mexique). Il est titulaire d'un diplôme de docteur en philosophie délivré par l'UNAM. Ses recherches sont centrées sur la philosophie politique, la philosophie de l'histoire, la métaphysique, l'histoire des idées.
Contribution au manuel : pp. 214-216.

Miguel León-Portilla. Anthropologue et historien mexicain, principal expert de la pensée et de la littérature nahuatl. Depuis 1988, il est chercheur émérite à l'UNAM (Mexico, Mexique), a reçu la médaille Belisario Domínguez en 1995 et est membre du Colegio Nacional depuis mars 1971. Sa thèse de doctorat « La filosofía nahuatl estudiada en sus fuentes » (La philosophie nahuatl étudiée à ses sources) a été rédigée en 1956 sous la direction d'un notable nahuatl. La traduction, l'interprétation et la publication de plusieurs recueils d'ouvrages en langue nahuatl lui ont valu une grande renommée.
Contribution au manuel : pp. 182-185.

Bartomeu Meliá. Chercheur à l'Université catholique d'Asunción (Paraguay) où il a enseigné. Il réside depuis 1954 au Paraguay, d'où il a été expulsé par la dictature d'Alfredo Stroessner de 1976 à 1989. Il a réédité l'œuvre d'Antonio Ruiz de Montoya *Arte, vocabulario, tesoro y catecismo de la lengua guaraní (1639-1640)*[154] (art, vocabulaire, trésor et catéchisme de la langue guarani), et publié différents travaux d'anthropologie, de linguistique et d'histoire. Il participe actuellement au projet LANGAS de la Sorbonne (Paris), pour la divulgation d'originaux, la translitération et la traduction de manuscrits et livres en guarani datant du XVI[e] au XIX[e] siècle.
Contribution au manuel : pp. 208-210.

Eduardo Mendieta. Professeur de littérature à l'Université de Stony Brook qui fait partie du système universitaire de l'État de New York (États-Unis). Ses travaux ont pour thèmes le cosmopolitisme, le post-colonialisme et la mondialisation, et plus particulièrement les villes et les processus d'urbanisation. Il s'est également spécialisé dans la philosophie latino-américaine et notamment la philosophie de la libération.
Contribution au manuel : pp. 224-227.

Walter Mignolo. Professeur titulaire de la chaire William H. Wannamaker d'études mondiales et de lettres à l'Université Duke (États-Unis) et Directeur du Center for Global Studies and Humanities. C'est un sémiologue réputé comme figure majeure du post-colonialisme latino-américain et comme membre fondateur du groupe Modernité/Colonialité. Entre autres ouvrages, il a publié *Local Histories/Global Designs : Coloniality. Subaltern Knowledges and Border Thinking* (Desseins mondiaux : colonialité, savoirs subalterne et pensée frontalière)[155] et *The Idea of Latin America* (L'idée de l'Amérique latine)[156].
Contribution au manuel : pp. 204-207.

[154] Antonio Ruiz de Montoya, *Arte, vocabulario, tesoro y catecismo de la lengua* guaraní (1639-1640), Asunción : Centro de Estudios Paraguayos « Antonio Guasch » (CEPAG), 2011.
[155] Walter Mignolo, *Local Histories/Global Designs : Coloniality. Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton : Princeton University Press, 2000.
[156] Walter Mignolo, *The Idea of Latin America*, London : Wiley-Blackwell, 2005.

Kannamma Raman. Professeure agrégée au département d'instruction civique et de politique de l'Université de Bombay (Inde). Ses recherches et son enseignement portent sur les droits de l'homme, la théorie politique, le genre et la représentation politique. Elle travaille actuellement sur l'usage des médias sociaux par les partis politiques.
Contribution au manuel : pp. 155-157.

María Luisa Rivara de Tuesta. Professeure émérite à l'Université nationale majeure de San Marcos (Pérou). Elle a étudié à cette université et est diplômée en histoire et philosophie (1963), est professeure de philosophie et de sciences sociales dans l'enseignement secondaire (1964) et a participé un stage d'enseignement supérieur de la philosophie à la Sorbonne (Paris) (1966-1967).
Contribution au manuel : pp. 186-190.

Mario Ruíz Sotelo. Enseignant et chercheur à plein-temps à la faculté de philosophie et des lettres de l'UNAM (Mexico, Mexique), où il est également professeur titulaire à la faculté des sciences politiques. Ses recherches sont centrées sur l'étude de la philosophie politique latino-américaine et sur la pensée critique de l'époque coloniale en Amérique latine.
Contribution au manuel : pp. 211-213.

Ricardo Rozzi. Professeur titulaire à l'Université du North Texas (UNT, États-Unis) et à l'Université de Magallanes (UMAG, Chili). C'est un écologue et philosophe chilien qui intègre ces deux disciplines dans une éthique bioculturelle et un cadre méthodologique qu'il appelle « philosophie environnementale rurale ». Entre autres ouvrages, il a publié « Integrating Ecological Sciences and Environmental Ethics into Biocultural Conservation in South American Temperate Sub-Antarctic Ecosystems » (Intégration des sciences sociales et de l'éthique environnementale aux fins de la conservation bioculturelle des écosystèmes subantarctiques tempérés de l'Amérique du Sud)[157] et « Biocultural Ethics : From Biocultural Homogenization toward Biocultural Conservation » (Éthique bioculturelle : de l'homogénéisation bioculturelle à la conservation bioculturelle)[158].
Contribution au manuel : pp. 230-233.

Valeria López Vela. Membre du système national des chercheurs et coordonnatrice du Centre Anáhuac México Sur (Mexique) pour les droits de l'homme.
Contribution au manuel : pp. 201-203.

Robin R. Wang. Professeure de philosophie (lauréate du Prix Daum) au Bellarmine College of Liberal Arts de Loyola Marymount University à Los Angeles (Californie), où elle est aussi directrice des Études Asie et Pacifique. Elle est l'auteur de *Yinyang :* The *Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture*[159] et a notamment dirigé l'ouvrage *Chinese Philosophy in an Era of Globalization*[160]. Elle a publié différents articles et essais et intervient régulièrement comme conférencière en Amérique du Nord, en Europe et en Asie. Elle a également été consultante auprès des médias, des cabinets d'avocats, des musées, des éducateurs de la petite enfance et de l'enfance et des professionnels de la santé.
Contribution au manuel : pp. 158-161.

---

157 Ricardo Rozzi, Juan J. Armesto, et Robert Frodeman, « Integrating Ecological Sciences and Environmental Ethics into Biocultural Conservation in South American Temperate Sub-Antarctic Ecosystems » in *Environmental Ethics*, volume 30, 2008.
158 Ricardo Rozzi, « Biocultural Ethics : From Biocultural Homogenization toward Biocultural Conservation » in *Linking Ecology and Ethics for a Changing World: Values, Philosophy, and Action*, Springer, 2014.
159 Robin Wang, Yinyang : The *Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture*, Cambridge : Cambridge University Press, 2012.
160 Robin Wang (ed.), *Chinese Philosophy in an Era of Globalization*, New York : Suny Press, 2012.

En favorisant le dialogue intellectuel et philosophique Sud-Sud, l'UNESCO souhaite encourager l'émergence de visions plurielles en valorisant et en faisant connaître des traditions philosophiques encore mal connues, issues des sociétés métaphoriquement appelées « du Sud ». Quel meilleur moyen pour cela que d'offrir des ressources pédagogiques solides pour une éducation des jeunes à la diversité de la pensée philosophique ?

Réalisé grâce au soutien du Royaume d'Arabie saoudite, ce manuel se veut un outil innovant et de qualité à destination des jeunes de l'enseignement secondaire et supérieur ainsi que dans le cadre de l'éducation non formelle. A travers le manuel, le lecteur pourra non seulement découvrir des textes philosophiques issus de l'Afrique, de la région arabe, d'Asie et du Pacifique, et d'Amérique latine et des Caraïbes, mais aussi pleinement les comprendre grâce à un appareil critique qui propose une exploitation pédagogique adaptée.

Au-delà de l'acquisition de connaissances, le manuel propose une lecture croisée des textes en vue d'une réflexion élargie et diversifiée sur les grandes questions qui traversent la philosophie du monde.



Organisation
des Nations Unies
pour l'éducation,
la science et la culture



Programme international
du Roi Abdullah Bin Abdulaziz
pour la culture de la paix
et le dialogue


9 789232 010186